




مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
سلسلة الدراسات الحضارية

ماهيّة الفلسفة السياسيّة في الحضارة الإسلاميّة

محمّد پزشكي

د. محمّد پزشكي

جمع بين الدراستين الحوزويّة والجامعيّة.

نال الدكتوراه في العلوم السياسيّة.

له عددٌ من الدراسات المنشورة، منها:

- انقلاب اسلامى وچرايى وچگونگى رخداد آن (الثورة الإسلاميّة وأسباب وقوعها)، بالمشاركة، ١٩٩٨ م.

٢- چيستى فلسفه سياسى در حوزه تمدن اسلامى (ماهية الفلسفة السياسيّة في الحضارة الإسلاميّة)، هذا الكتاب، ٢٠٠٤ م.

٣- انديشه سياسى شرف الدين (الفكر السياسيّ عند شرف الدين)، ٢٠٠٨ م.

٤- صورتبندى مطالعات زنان در جهان اسلام (تصنيف الدراسات النسوية في العالم الإسلامي)، ٢٠١٠م.

ماهيّة الفلسفة السياسيّة في الحضارة الإسلاميّة

محمد پزشكي

ماهيّة الفلسفة السياسيّة في الحضارة الإسلاميّة



المؤلف: محمد پزشكي
العنوان: ماهيّة الفلسفة السياسيّة في الحضارة الإسلاميّة
العنوان الأصلي: چيستى فلسفه سياسى در حوزه تمدن اسلامى
ترجمة: علي آل دهر الجزائري
مراجعة الترجمة وتقويم النص: فريق مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
الإخراج: إبراهيم شحوري
تصميم الغلاف: حسين موسى
الناشر الأصلي: بوستان كتاب (انتشارات دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم)
الطبعة الأولى: بيروت، 2015



ISBN: 978-614-427-056-1

Essence of Political Philosophy in the Islamic Civilization



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of Civilization
for the Development of Islamic Thought
بناية ماميا، ط5 - خلف الفانتازي وُرلد - بولفار الأسد - بئر حسن - بيروت
هاتف: 826233 (9611) - فاكس: 820378 (9611) - ص. ب 25/55
info@hadaraweb.com
www.hadaraweb.com

المحتويات

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

كلمة النَّاشِرَيْن

كانت السياسة في التراث الإسلاميّ وما زالت محلّ اهتمام كبير. وكُتِب فيها الكثير في علوم عدّة من العلوم التي عرفها المسلمون في تاريخهم العلميّ والثقافيّ. وقليلة هي العلوم التي لم تجعل السياسة والشأن السياسيّ محلًّا لاهتمامها، بدءًا من الفقه إلى علم الكلام والأخلاق، وما يعرف بنصائح الملوك، وانتهاء إلى الأدب الذي قد يبدو لأوّل وهلة أنّه أدب أطفال أكثر ممّا هو أدبٌ سياسيٌّ، ولكن إنعام النظر فيه يكشف عن شيء آخر. وأشير هنا إلى نموذج الكتابة على ألسنة الحيوانات مثل كليلة ودمنة وغيرها ممّا اعتُمِد فيه هذا الأسلوب من الكتابة السياسية المواربة إلى حدٍّ مّا.

ومن العلوم التي اشتغلت على السياسة، الفلسفة التي لم تعفِ نفسها من البحث السياسيّ، والكتب التي دُوِّنت في هذا المجال كثيرة قديمًا وحديثًا. وقد جعل منها المؤلّف محورًا لاهتمامه ليحلّل ماهيّة ما يسمّى بالفسلفة السياسية، ويحدّد علاقة الفلسفة السياسيّة بغيرها من العلوم؛ ليكشف عن أنّ بعض النتاجات الفلسفية السياسية أخضعت البحث السياسيّ لمعايير العلوم الأخرى وتعاملت مع الموضوع السياسيّ كما لو أنّه موضوع رياضيّ أو بيولوجيّ أو غير ذلك، بحسب العلوم التي ينطلق منها

فيلسوف السياسة لطرح ما يطرحه. وإيمانًا من النَّاشِرَيْن بأنّ الفكر السياسيّ التراثيّ والمعاصر ما زال يستحقّ الاهتمام، نشرا هذا الكتاب، وخاصّة أنّ مؤلف الكتاب يحاول تحليل التراث لاستجلاء طبيعة نظرته إلى الفلسفة السياسيّة ويحدّد جغرافيا البحث فيها. هذا ظنّنا بالكتاب وتقديرنا له، ويبقى القارئ في نهاية المطاف هو الحكم لإثبات صحّة ما نزعم أو فساده.

والله من وراء القصد...

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

ومعهد العلوم الثقافية الإسلامية

بيروت، 2015

المقدمة

تعدّ معرفة الفكر السياسي التقليدي الإسلامي وتقييمه أول خطوة في التعرف إلى هويتنا الإسلامية؛ لأن ماضينا هو جزء من هويّتنا المعاصرة. ومن جهة أخرى، فإنّ من أهم واجباتنا في العصر الراهن تشكيل هويتنا الإسلامية. وهذا البحث عن الهوية لا يمكن أن يتم إلّا على القاعدة التي تكوّنت فيها حضارتنا الإسلامية؛ والفكر السياسي المتقدّم هو عامل مساعد على بناء هويتنا الجديدة. وفي هذا المضمار، فإنّ الدراسة التي بين أيدينا تهتمّ بجانب من التراث الإسلامي العظيم، أيّ علم الفلسفة السياسية.

منذ فترة والمسلمون في حالة بحث عن الذات في العالم المعاصر، وذلك أنّ العام 1980م وما بعده كان قد شهد في إيران حركة جديدة تركت آثارها على سائر أقطار العالم الإسلامي، حيث راجت اتجاهات علمية وإيديولوجية عدّة تهدف إلى تحقيق المعرفة الأكاديمية بين الكتّاب المسلمين، وبخاصّةٍ بعد فشل الحركات التلفيقيّة مثل «الماركسية الإسلامية»، و«الشيوعية الإسلامية» و«الليبرالية الإسلامية» وغيرها من التيّارات التي استورِدت من الخارج ودُمِغت بوصف الإسلام. وقد بدأ مثل هذا النشاط العلميّ في إيران الإسلامية منذ سنوات عدة . وإنّها نهضة مباركة، وتستحقّ الاهتمام بها كي لا تؤدّي إلى غير المراد منها.

والفلسفة السياسية في الإسلام يمكن النظر إليها من زوايا عدّة تفضي إلى وجهات نظر متباينة أحيانًا، فمن جهة يتّهم المستشرقون ومن سار في فلكهم هذه الفلسفة بالعجز عن صياغة المفاهيم السياسية وبالتبعية للفلسفة التقليدية اليونانية، ومن ثم بعدم الأصالة. ومن جهة أخرى، واجه هذا العلم منذ تأسيسه حالات من سوء الظنّ به من قبل علماء الدين والجماعات المتديّنة في المجتمعات الإسلامية. والقاسم المشترك بين الجهتين هو عدم الفهم الصحيح لطبيعة هذا العلم الإسلامي.

وسوف ندرس في هذا الكتاب هذا العلمَ المذكور ونقاربه مقاربةً داخليّةً؛ في مقابل معالجته من خارج إطار الفلسفة السياسية الإسلاميّة نفسها. وعليه، سنعرض بالترتيب التعريف اللفظي والحقيقي لهذا العلم وعلاقته بالعلوم الإسلامية الأخرى، وسنذكر تعريفاته المختلفة على ضوء علله الوجودية الأربع: أيّ العلّة الصورية، والماديّة، والغائية والفاعلية؛ وسنبيّن موضوعه وطبيعة مفاهيمه، وأصول الرؤية الكونيّة والمعرفيّة والإنثروبولوجية والمنهجية للفلسفة السياسية، كما سنذكر بعض المسائل من هذا العلم كنماذج للبحث. وسوف تندرج المباحث اللاحقة في فصول أربعة نخصّص كلّ واحدٍ منها لموضوعٍ من الموضوعات الآتية:

1- تعريف الفلسفة السياسية الإسلاميّة

2- طبيعة الفلسفة السياسية الإسلاميّة

3- أصول فلسفة السياسية الإسلاميّة

4- مسائل فلسفة السياسية الإسلاميّة

الفصل الأوّل

تعريف الفلسفة السياسية الإسلامية

كلمة «فلسفة» هي كلمة يونانية استُعمِلت بمعنى حبّ الحكمة أو محبّ الحكمة. وفي اللغة العربية تـرادف كلمة «فلسفة» كلمتي «علم» و«حكمة». ويعتبر إخوان الصفا بداية الحكمة محبة العلوم، ووسطها معرفة الموجودات بحسب الطاقة الإنسانية، ونهايتها القول والعمل المطابق للعلم[1]. ويعتبر الفارابيُّ أنّ الفيلسوفَ الكاملَ هو من اتصلت إدراكاته بالأفعال في نفسه وفي الآخرين[2]. ويقول إن الفيلسوف الكامل هو نفسه الإمام والمَلِك، فإنّ الملك والإمام والفيلسوف الكامل بتقديره هو الذي تقضي ذاته وصناعته أن يكون ملكًا أو إمامًا أو فيلسوفًا[3]. أما قطب الدين الشيرازي، فيعرّف العلم بما يشمل المعرفة والصناعة[4]. ويعرف الصناعة بحيث تشمل الخُلقيات أيضًا، فيقول:

«حدّ الصناعة بأن يُقال إنّ: الصناعة ملكة نفسانيّة يكون الإنسان بها قـادرًا على استعمال موضوعاتٍ لغرضٍ من الأغـراض -على سبيل

---

(1) إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلّان الوفا، ج1، ص81.

(2) محمد الفارابي، تحصيل السعادة، ص92.

(3) المصدر نفسه، ص97.

(4) قطب الدين الشيرازي، درة التاج، القسم الأوّل، ص149.

القصد- وهو الاستعمال الصادر على بصيرة بحسب ما هو ممكن في تلك الموضوعات. والصناعة تغاير الخُلق؛ لأنّ الخُلق يطلق على الملكة التي بسببها تصدر الأفعال من النفس من دون الحاجة إلى رويّة وفكر. إذن، تشترك الصناعة مع الخلق في كون كلّ منهما ملكة نفسانية، وتخالفها في أن في الصناعة تحتاج النفس إلى رويّة في صدور الأفعال منها؛ أما في الخُلُق فلا. وفي الصناعة يلزم أن يكون استعمال الموضوعات نحو غرض من الأغراض، وليس كذلك في الخُلُق؛ إلى غير ذلك من الفروق»[1].

وعليه، فإنّ كلمة «فلسفة» في عبارات الفلاسفة تدلّ على معنًى يشتمل على: الخُلقيات والإدراكات والصناعات، وبهذا المعنى العامّ المبهم تكون الفلسفة هي المَقْسم للعلوم الأخرى في التقسيم التقليدي للعلوم. ومن خصوصية المقْسَم أن يكون فيه نوعٌ من العموم والإجمال لكي يشتمل على أقسامه، ولهذا لا ينبغي الوقوع في المغالطة وترتيب الآثار والخواصّ التي يذكرها الحكماء للفلسفة بهذا المعنى المقسمي واستنباط نتائج غير منطقية من ذلك.

إلّا أنّ كلمة «فلسفة» تُستعمل في التقسيم التقليدي في معنى ينقسم إلى قسمين: أحدهما يُقيّد بقيد «النظري» والآخر بقيد «العملي»؛ فيقال الفلسفة النظريّة والفلسفة العمليّة.[2] ومن الواضح أنّ الحيثيات التقييدية تفسّر المقيَّد من جهة واحدة أو جهات بعينها، وترفع الإبهام وتسقط سمة العموم عنه ولكنّها لا تفسّره من جميع الجهات؛ لذا يُستعان بقيود عدة لرفع الإبهام عنه. وعليه لا بدّ من البحث عن هذين القيدين: «نظري» و«عملي»؛ لمعرفة جهات الإبهام التي أزالاها عن الفلسفة بما هي مقْسم وعنوان جامع لقسميها.

---

(1) المصدر نفسه، ص150.

(2) المراد بالقيد هنا الحيثية التقييدية بالمعنى الفلسفي.

ويعتقد الفلاسفة أنّ الفلسفة النظرية هي العلم بأحوال الأشياء والموجودات التي لا تدخل في دائرة أفعال الإنسان الاختياريّة، وفي المقابل فقد عُرِّفت الفلسفة العملية بأنّها العلم بالموجودات التي يتوقف وجودها على فعل الإنسان[1]. وبالنظر إلى التعريفين المذكورين يتضح أنّ قيدي «النظري» و«العملي» لا يرفعان الإبهام ولا ينهيان عمومَ كلمة «فلسفة» من حيث شمولها ثلاثة مجالات هي: الإدراكات، والخُلقيات والصناعات؛ بل إنّهما مذكوران لغرض آخر هو توضيح وتفسير كلمة فلسفة. وقد بيَّنَ قطب الدين الشيرازي هذه الجهة بقوله:

«ولما كان علم الحكمة هو العلم بالأشياء كلها كما هي في الواقع، فهو ينقسم بحسب انقسام الموجودات، وهذه الموجودات بحسب أحد الاعتبارات تنقسم إلى ما لا يتوقّف وجودها على فعل الإنسان، والقسم الثاني هو ما يتوقّف وجوده على تصرّف الإنسان وفعله. وبناء على هذا التقسيم يمكننا تقسيم العلم إلى العلم بالنوع الأوّل، وهو ما يُسمّى بالحكمة النظريّة؛ والعلم بالموجودات من النوع الثاني وهو ما يُسمّى بالحكمة العمليّة»[2].

وبناءً على ذلك، فإنّ ما يُقسم أولًا وبالذات إلى قسمين هو الموجودات، وتنقسم الفلسفة ثانيًا وبالعَرَض بحسب هذا التقسيم إلى: نظرية وعملية. فلا ينبغي الوقوع في مغالطة ترتيب آثار الموجودات وخصائصها على الفلسفة النظرية والعملية بهذا المعنى. ولهذا، فإنّ كلمة «فلسفة» في كلا التركيبين: الفلسفة النظرية والفلسفة العملية بالمعنى المذكور، ما زالت من حيث السعة تشتمل على الإدراكات والخُلقيات والصناعات، وإنّ قيْدي «النظري» و«العملي» محايدان من هذه الجهة.

---

(1) الحسين بن سينا، كتاب **الشفاء**، ج1، المقالة الأولى، الفصل 2، ص12.

(2) قطب الدين الشيرازي، **درة التاج**، القسم الأوّل، ص152.

ولأجل هذا فإنّ الفلسفة النظرية بالمعنى المذكور عندما تعرّف بواسطة عللها الأربع يختلف ما نحصل عليه من تعريفات عن التعريف المذكور للفلسفة النظرية. كما إنّ الحكماء يعرّفون هذه الفلسفة بعللها الأربع: الفاعلية والغائية والماديّة والصورية بهذا النحو: فمثلًا يقول ابن سينا في تعريف الفلسفة النظرية بعلتها الفاعلية إنّ الفلسفة النظرية هي «ما يطلب فيها استكمال القوة النظرية للنفس لحصول العقل بالفعل»[1]. وهو عندما يعرّفها بالعلّة الغائية يقول في التعريف: «غرض الفلسفة أن تكشف لنا حقيقة الأشياء كما هي عليه بقدر ما هو ممكن»[2]. وقال صدر الدين الشيرازي في تعريفه الفلسفة بالعلّتين الماديّة -العقل الهيولاني- والصورية -العقل بالفعل-: «صيرورة الفرد الإنساني عالمًا عقليًا مشابهًا للعالم العيني ومساويًا له»[3]. وإذا دقّقنا في كلٍّ من التعريفات الثلاثة الأخيرة للفلسفة النظرية، سنجد أنّها معرفة من جهة علة واحدة أو علتين وجوديتين. أما من الجهات الأخرى ومن حيث كون متعلقها إراديًا أو غير إرادي، فهي ليست متساوية وإنّما ساكتة.

ولهذا السبب أيضًا عُرّفت الفلسفة العملية، التي هي أحد قسمي الفلسفة في التقسيم التقليدي للعلوم باعتبار عللها الوجودية الأربع، بتعاريف مختلفة بالمقارنة بتعريفها باعتبار الموجودات، حيث يقول صدر الدين الشيرازي في تعريفها باعتبار علّتها الغائية: «غاية الحكمة العملية نيْل السعادة الأخروية واستعلاء النفس»[4]. ولهذا، فإن تعريفات الفلسفة العملية بعلّتها الفاعلية، والماديّة والصورية، هي تعريفات من هذه الجهة. وأما من سائر الجهات فهي لا تقول شيئًا ولا تشرح ولا تعرّف.

---

(1) الحسين بن سينا، **الشفاء: كتاب الإلهيات**، الفن الثالث، المقالة الأولى، الفصل الأوّل، ص3.

(2) الحسين بن سينا، **الشفاء: كتاب المنطق**، ج1، المقالة الأولى، الفصل 2، ص12.

(3) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج1، ص20.

(4) المصدر نفسه، ص21.

والنقطة المهمة هنا هي أنّ أكثر الفلاسفة المدنيّين يعرّفون الفلسفة المدنيّة بأحد طريقين، هما: الموضوع والغاية. وفي الصورة الثانية تسمّى الفلسفة العملية والعلوم المتفرّعة منها بـ«الفلسفة العمليّة»، ولكنّ هذا التعبير له معنًى يختلف عن المعنى المذكور آنفًا. وذلك بسبب أنّ قيد «العملية» في استعماله الأخير ليس قيدًا لمتعلّق الفلسفة؛ بل هو قيد للفلسفة نفسها. بمعنى أنّ هذا القيد يهدف إلى رفع الإبهام والعموم عن لفظ «الفلسفة»، ويضيّق من دائرة شموله وسعته كي لا يدخل في إطاره بعض ما كان يدخل في إطار كلمة فلسفة؛ أيّ الإدراكات (المعقولات)، الخُلقيات، والصناعات، ليحصر شمول مفهوم الفلسفة ببعض هذه الأمور. ويكفي أن نتصفح كتاب «إحصاء العلوم» للفارابي لنعثر على أمثلة ونماذج لاستعمال هذا المصطلح في هذا المعنى. يذكر الفارابي في هذا الكتاب علم العدد النظري والعملي[1]، وعلم الهندسة النظري والعملي[2]، وعلم الموسيقى النظري والعملي[3]، وعلم الطب النظري والعملي[4]، إنّ جميع هذه العلوم بلحاظ الاستعمال الأوّل للفلسفة النظرية والعملية تدخل في مجموعة العلوم النظرية، أيّ العلوم التي تبحث في الموجودات المتّصفة بعدم ارتباطها بالأفعال الاختياريّة للإنسان. وهو تحدّث أيضًا عن العلم المدني النظري والعملي[5]، علم الفقه النظري والعملي[6]، وعلم الكلام النظري والعملي[7]. وبحسب الاستعمال الأوّل تدخل هذه العلوم في دائرة الفلسفة العملية (العلم المدني العملي). وفي جميع الموارد المذكورة،

(1) محمد الفارابي، **إحصاء العلوم**، ص34.

(2) المصدر نفسه، ص36.

(3) المصدر نفسه، ص 47.

(4) المصدر نفسه، ص 66.

(5) المصدر نفسه.

(6) المصدر نفسه، ص70.

(7) المصدر نفسه، ص71.

فإن قيد «عملي» له معنى غير معنى قيد عملي في الفلسفة العملية التي هي قسم من الفلسفة المقسميّة. ودليل ذلك واضح؛ لأنه -وكما تقدم- فإنّ كلّ تعريف يؤدّي دوره في التعريف من جهةٍ أو من عدّة جهاتٍ وليس من جميع الجهات والأبعاد. ولهذا أيضًا قيل في فنّ المنطق إنّ أفضل التعريفات الوجودية هي تلك التي تستند إلى العلل الأربع.

إلّا أنّ قيدي «العملي» و«النظري» في استعمالهما الجديد يمكن أن يشملا كلا المعنيين واللذين جاءا في كلمات الفلاسفة المدنيّين: المعنى الأوّل أن يكون قيدا النظري والعملي مبيّنان لنكتة أنّ الفلسفة هل تتعلق بالعمل وكيفيته أم لا، ولهذا، فإن الفلسفة النظرية وخلافًا للفلسفة العملية، علمٌ لا علاقة له بالعمل ولا بكيفيّته. والمعنى الثاني أنّ اكتساب الفلسفة هل يحتاج إلى الممارسة والتكرار أم لا، ففي الصورة الأولى تُسمّى فلسفة عملية وفي الصورة الثانية تُوصف الفلسفة بالنظرية. وعليه، فإن تعريفات العلم المدني، الفلسفة العملية أو العلوم المتفرعة منها أيّ: الأخلاق، وتدبير المنزل وسياسة المدن في كلام الفلاسفة العمليّين تتم بألفاظ ومصطلحات خاصّة تشير إلى الاتجاه الذي ينتمي إليه الفيلسوف المذكور في بحث الحكمة العملية أو أحد فروعها الثلاثة. بمعنى أنّ الفيلسوف العملي يبحث عن الخلقيات والصناعات المتعلقة بالعلوم الثلاثة: علم الأخلاق، وتدبير المنزل وسياسة المدن، أو يبحث عن ما يتعلق بالإدراكات الذهنية للعلوم الثلاثة المذكورة. وأحيانًا يتعقّب الفيلسوف كلا الهدفين معًا. فمثلا كان مسكويه الرازي في أكثر كتبه يبحث في باب الخُلقيات والصناعات العلومَ الثلاثة التي تندرج تحت اسم الفلسفة العملية. فقد جعل الهدف من تأليفه كتاب «تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق» كسب الملكات النفسانية؛ لكنه استفاد من البحث النظري حول معقولات الفلسفة العملية بمقدار ما تمكّنه من الوصول إلى ذلك الهدف[1]. وهو يتبع هذا المنحى

(1) أحمد بن مسكويه الرازي، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، ص27-28.

في كتبه الأخرى حول سياسة المدن أيضًا، وهنا يُعتبر هدفه أيضًا الأبحاث الخلقية؛ ولهذا السبب وهو يعبّر عن السياسة بـ «صناعة»[1].

إلّا أنّ فيلسوفًا آخر كأبي الحسن العامري يوجّه اهتمامه نحو الأبحاث المعرفية للفلسفة العملية ويحرر رسائله: «إنقاذ البشر من الجبر والقدر»، «التقدير لأوجه التقدير»، «الفصول في المعالم الإلهية»[2] في هذا الاتجاه للفلسفة العملية؛ لكن فيلسوفًا كالفارابي يستعين بكلا الاتجاهين في تحليل الفلسفة العملية. ففي كتابه «التنبيه على سبيل السعادة»، يعرّف الفارابي الحكمة العملية بعلّتها الغائية ويقسّمها إلى قسمين: الأخلاق ويسمّيها صناعة والفلسفة السياسية[3]، وفي كتابه «تحصيل السعادة» عندما يقسم الفضائل يرى أنّ الفلسفة المدنيّة تشتمل على ثلاث فضائل: فكرية وخلقية وعملية، وكل منها مكوّن لثلاثة علوم: الفلسفة السياسية والأخلاق السياسية وصناعة السياسة أو علم السياسة[4]. على الرغم من أنه لم يبيّن كلًّا منها بنحو مستقل في ذلك الكتاب. وقد تكوّن كتابه «السياسة المدنيّة» من قسمين أيضًا: القسم الأوّل في الفلسفة السياسية بمعنى الأبحاث النظرية والفكرية حول سياسة المدن، والقسم الأخير منه بيان للأبحاث الخلقية والعملية[5]. وبصورة عامة، فإنّ الفارابي في ذلك الجزء من كتاباته التي عرّف فيها الحكمة العملية بعلّتها الغائية يظهر تقسيم الفروع وتفكيكها: الفكرية والخلقية والعلمية لسياسة المدن وفلسفته العملية بصورة عامة؛ إلّا أنّه مضافًا إلى تعريف العلم المدني بعلّته الغائية، وهو عرّف هذا العلم على ضوء موضوعه أيضًا. وكما تقدّم سابقًا في التعريف بالموضوع، فإنّ

(1) أحمد بن مسكويه الرازي وأبو حيّان التوحيدي، **الهوامل والشوامل**، ص333.

(2) أبو الحسن العامري، **رسائل أبي الحسن العامري**.

(3) محمد الفارابي، **التنبيه على سبيل السعادة**، ص66-67.

(4) محمد الفارابي، **تحصيل السعادة**، ص69-77.

(5) محمد الفارابي، **السياسة المدنيّة**.

ملاك تقسيم العلوم في الفلسفة النظرية أو العملية هو كون متعلق هذه العلوم من صنف الأفعال الاختياريّة للإنسان أو عدم كونه كذلك، وفي التعريفات الموضوعية للحكمة العملية لا يتعرض للتمايز بين معقولية العلم المدني وبين كونه خلقيًّا وعمليًّا. ويُعدّ تعريف الفارابي للعلم المدني في كتاب «إحصاء العلوم» نموذجًا للتعريفات الموضوعية: «أما العلم المدنيّ فإنّه يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإراديّة، وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التي عنها تكون الأفعال والسنن»[1]. وبناء عليه نرى أنّ الفلسفة العملية عرضت في كتابات الفلاسفة المسلمين بشقّيها المعارف والخُلقيات تارةً بنحو مستقل وطورًا معًا؛ ولكنّها انفصلت بعد ذلك في كتابات المتأخرين وبدأنا نلاحظ الفصل بين المباحث العقليّة وبين المباحث العمليّة، وصارت الأبحاث العقليّة تُعالج في دائرة البحث الفلسفيّ وفي إطار الحكمة النظريّة بحسب التقسيم التقليدي للعلوم.

وليس هذا التحليل المذكور غريبًا أو جديدًا؛ بل وهو ذكر في كلمات الفلاسفة المسلمين أيضًا. ونكتفي هنا بنقل كلام قطب الدين الشيرازي في شرحه على «كليات القانون» وقد ذكر صدر الدين الشيرازي في تعليقته على «إلهيات الشفاء»:

اعلم أنّ النظري والعملي يُستعملان بالاشتراك الصناعي في ثلاثة معانٍ: «أحدها في تقسيم العلوم مطلقًا فيقال: العلوم إما نظرية، أيّ غير متعلقة بكيفية العمل، وإما عمليّةٌ متعلقة بها. فالمنطق والحكمة العملية والطبّ العملي وعلم الكتابة والخياطة كلّها داخلة في العملي المذكور

(1) محمد الفارابي، **إحصاء العلوم**، ص66. إلّا انه يعرّف الحكمة المدنيّة بالغاية بهذا النحو: «الفلسفة المدنيّة صنفان: أحدهما يحصل به علم الأفعال الجميلة والأخلاق التي تصدر عنها الأفعال الجميلة»؛ انظر: محمد الفارابي، **التنبيه على سبيل السعادة**، ص66. وفي هذا التعريف وخلافًا لتعريف إحصاء العلوم، أشير فقط إلى المعقولات (العلة الصورية) والعلة الغائية.

هناك؛ لأنها بأسرها متعلقة بكيفية العمل، سواء كان العمل ذهنيًا كالمنطق، أم خارجيًا كالطب مثلًا. أما في تقسيم الحكمة فيطلقون النظري ويقصدون العلوم التي لا تتعلق بقدرتنا وأفعالنا الاختياريّة والعلوم العملية أيّ العلوم التي موضوع بحثها هو أعمالنا الاختيارية. وهذا هو المقصود بالعلوم النظرية والعلوم العملية في تقسيم الحكمة إلى الحكمة النظرية والحكمة العملية. وبناءً على هذا الاستخدام فالمنطق والطب والعلوم الفنية كعلم الكتابة وغيره من العلوم كلّها تخرج من دائرة العلوم العملية وتدخل في العلوم النظرية لأنّ الموضوع في هذه العلوم كالمعقولات الثانية في المنطق وبدن الإنسان في الطب ليس من الأفعال الاختيارية للإنسان.

والمصطلح الثالث هو ما ذُكِر في تقسيم الصناعات إلى عملية يتوقف حصولها على ممارسة العمل والتمرّن فيه، ونظرية لا يتوقف عليها. وعلى هذا يكون علم الفقه والنحو والحكمة العملية والطب، كلّها مطلقًا خارجة عن العملية بهذا المعنى؛ إذ لا حاجة في حصولها إلى مزاولة الأعمال، بخلاف علوم الكتابة والحياكة والحجامة، لتوقفها على الممارسة والمزاولة»[1].

وبناء عليه ، فإنّ الأخلاق وسياسة المدن تُعدّ حكمة عمليّة وذلك لأنّ جزءًا كبيرًا منها ينتمي إلى دائرة الأفعال الاختياريّة، ومن حيث إن الأجزاء ذات الصلة بالمعرفة والعلوم تنتمي إلى الحكمة النظريّة.

ولكلمة فلسفة مُضافًا إلى ما تقدّم من استعمالها في المعنى العامّ (المَقْسَم) الذي ينطبق يندرج تحته قسماه وهما الفلسفة النظريّة والعمليّة. لها مضافًا إلى هذا الاستعمال استعمالٌ آخر وهو يُطلق على جزء من الفلسفة النظرية التي يُعبَّر عنها أحيانًا بالفلسفة المعنى الأخص، أو الفلسفة

(1) مرتضى المطهري، **مجموعه آثار**، ج17، ص229 و230، تعليقة صدر المتألهين على إلهيات الشفاء.

الأولى أو العلم الأعلى. فالفلسفة في هذا الاستعمال هي العلم بالموجود من حيث هو موجود لا من حيث إنّ له تعيّنًا خاصًا. أما أبحاث نقد القوّة العاقلة وتفسير كيفيّة تحقّق الإدراكات العقلية وغير ذلك من المباحث المشابهة التي تُطرح في الدراسات الفلسفيّة بهذا المعنى تحت عناوين من قبيل: النفس، الوجود الذهني، العلة والمعلول (أبحاث العلل الأربع)، العقل والعاقل والمعقول (تعريف العلم وأقسامه)، الإلهيّات بالمعنى الخاص (صفات ذات الواجب وأفعاله، ومبدأ الخلق، وعالم الكون) ، فهي أبحاث ينبغي أن تدخل في دائرة الفلسفة العملية بحسب الاستعمال الاصطلاحي الخاص المشار إليه آنفًا. ومن البديهي أنّ المفاهيم الفلسفية في مسائل كهذه هي مفاهيم اعتبارية، وهي تكون محل بحث في الفلسفة العملية بمعناها الخاص.

والآن، وبعد المقدمات المذكورة آنفًا نفترض أنّنا شرحنا المراد من الفلسفة السياسية التي هي موضوع دراستنا هذه، وأنّنا كشفنا النقاب عن الحدود التي سيدور النقاش ضمنها في هذه الدراسة. وقد صنّفنا هذه الدراسة في إطار الفلسفة؛ لأنها تتناول الأبحاث العقلية ولأنها لا تتناول الأبعاد الخلقية والعملية (من حيث إنّها صناعة). وقد وصفنا دراستنا بأنّها سياسيّة؛ لأنّها تنتمي إلى ما اصطُلح على تسميته بـ«سياسة المدن». وبناء عليه؛ فالفلسفة السياسية في دراستنا هذه هي من حيث المجال البحثيّ الذي تنتمي إليه، وأمّا بلحاظ العلّة المادّيّة للأفكار والمقولات فهي تستند إلى قوّة الوهم والخيال؛ ولذلك سوف نبحث عن المفاهيم الاعتباريّة التي يُستفاد منها في مباحث سياسة المدينة.

تُقسم المفاهيم والمعارف الذهنية في الفلسفة الإسلامية إلى طائفتين:

الأولى: التصورات والمعارف التي لها ما بإزاء خارج الذهن، مع اشتراط التطابق بين الواقع الخارجيّ والذهن؛ بحيث تكشف المعرفة بها عن واقعها الخارجيّ. وتُسمى هذه الطائفة من التصورات الذهنية بالمعارف

الحقيقية أو المعقولات الأولى، وبالنظر إلى ما تقدّم فمن البديهي أن لا تدخل المفاهيم المستعملة في «الفلسفة السياسية في الإسلام» ضمن هذه الطائفة.

الثانية: تلك المفاهيم التي لا يمكنها الوجود في الذهن والخارج في آنٍ واحد؛ ولهذا يُقال إنّه ليس لها ما بإزاء في الخارج. وفي ما يرتبط بهذه المفاهيم لا مجال للحديث عن العينيّة والتطابق بين الذهن والخارج. ولا شكّ في أنّ الظواهر الذهنيّة تستند إلى في وجودها إلى الخارج؛ ولكن لمّا لم يكن لها ما بإزاء محدّد في الخارج فقد وُصِفت بأنّها اعتباريّة. كما وُصِفت بأنّها «انتزاعيّة» لأنّ الذهن ينتزعها من ملاحظة الأشياء والوجودات الخارجيّة. والاسم الثالث لهذه المفاهيم هو «المعقولات الثانوية»؛ لأنها لم تؤخذ أوّلًا وبالذات من الواقع الخارجي؛ بل يحصل عليها الذهن من المصاديق والأفراد. وتنقسم هذه الإدراكات الاعتبارية إلى مجموعات ثلاثٍ هي:

الأولى: المفاهيم التي يجب أن تكون مصاديقها موجودة في الخارج، بحيث تكون منشأً للآثار الخارجية، من قبيل الوجود وصفاته الحقيقية التي تكون في خارج الذهن عين الوجود الخارجي، والصفات الحقيقية هي وجودات تُنتزع من الخارج وهي على نوعين:

أ- الصفات التي تنتزع من النفس الإنسانية من قبيل: العلم، القدرة، الإرادة وغيرها والتي يحصل للنفس علم بها بالتوجّه إلى ذاتها. والعلم بهذا النوع من الصفات علمٌ حضوريٌّ.

ب- الصفات التي تُنتزع من حقائق العالم الخارجيّ، والعلم بها علمٌ حصوليٌّ، من قبيل مفاهيم كالوحدة والكثرة والوجوب والقوة والفعل وغيرها، وكلها مفاهيم ناشئة من مفهوم الوجود، وهي موجودة خارج الذهن بعين الوجود، وتكثرها فقط بواسطة التحليل العقليّ.

الثانية: المفاهيم التي لا يمكن لمصاديقها أن توجد خارج الذهن، وليس لهذه المفاهيم وجود ذهنيّ وآخر خارجيّ، وعليه، هي ليست منشأ للآثار الخارجية من قبيل مفهوم العدم وخواصه وأحكامه كعدم التمايز بين الأعـدام، ومن هنا عِندما نميّز بين عدم هذا الشيء وذاك، فنحن نميّز بين العدمين من جهة إضافتهما إلى الوجود.

الثالثة: الإدراكات التي ينبغي أن توجد مصاديقها في الذهن ولا يمكن بأيّ وجهٍ أن توجد في الخارج. وهذه الطائفة من الإدراكـات في الواقع تبيّن أوصاف سائر المفاهيم الذهنية وأحكامها ومن أمثلتها مفاهيم الكلي والجنس والفصل.

إن المفاهيم المستعملة في الفلسفة السياسية الإسلامية يمكن أن تكون من الطائفتين الأوليين من المفاهيم الاعتبارية المذكورة أعلاه. أما الطائفة الثالثة من المفاهيم الاعتبارية المذكورة فهي فقط تبين أوصاف إدراكـات الفلسفة السياسيّة وأحكامها؛ وبهذا تتولّى بيان الاستعمال الصحيح لهذه المفاهيم. وقد ذكر العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي معيارين لتشخيص المفاهيم الاعتبارية التي يمكن أن تـرِد في الفلسفة السياسيّة الإسلامية:

1 - مفاهيم كالعلم والحياة التي تُطلق على الواجب والممكن والتي تُعدّ من المفاهيم الاعتبارية؛ لأنها إذا كانت مفاهيم حقيقيّة وماهويّة فإنّ الواجب سيكون ذا ماهية.

2 - مفاهيم كالحركة التي تُحمل على أكثر من مقولة وتُعدّ أيضًا من المفاهيم الاعتبارية؛ لأن المفهوم إذا كان ماهويًا سيكون له أكثر من جنس واحد[1].

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، ص258.

مضافًا إلى ما تقدم، يمكننا الإشـارة إلى إدراكـات ومفاهيم أخرى تتعلق بمفاهيم الفلسفة السياسية ومسائلها. وإدراكات كهذه ليس لها مقابلٌ خارجي ولا تنتزع من حقائق وأعيان توجد خـارج الذهن، ولهذا ليس لها حقيقة وراء العمل. وهذه الطائفة من المفاهيم ليست إلّا مجموعة من المتغيرات الاجتماعية والسبب المعيّن لها هو الثقافات، والأديان والتقاليد، وهي تتبدّل وتتغيّر بتغيّر هذه العناصر. وتُصنّف هذه الطائفة من المعارف العملية في الفلسفة الإسلامية في خانة الاعتباريّات أيضًا، والهدف من إنشائها واستعمالها في الحياة الإنسانية تنظيم الاجتماع الإنسانيّ. وثمّة شكٌّ في شأن استعمال الاعتباريات بالمعنى الأخير في الفلسفة السياسيّة الإسلامية المعاصرة؛ يقول مهدي الحائري اليزدي:

«لمّا كانت الفلسفة تبحث عن حقائق الوجود لا يصحّ على الإطلاق الحديث عن الذهنيات والاعتباريات المحضة والكلام عن الاعتباريّات المحضة خروجٌ من ميدان الفلسفة. موضوع الفلسفة هو الوجود المطلق. وتعريفها هو العلم الذي يبحث عن حقائق الوجود؛ ولهذا السبب فإن المفاهيم الاعتبارية في الفلسفة أيضًا ترتبط أنطولوجيًّا بالموضوعات والحقائق الواقعيّة. وحتّى لو استُعمِلت مثل هذه المفاهيم في تنظيم العلاقات الاجتماعيّة بين الناس؛ إلّا أنّ ذلك لا يسمح بإدخالها في دائرة البحث الفلسفيّ»[1].

ويظهر من الكلام المذكور، أنّ مفاهيم فلسفة السياسية لا يصحّ أن تكون من الإدراكات العملية. إلّا أنّ الكاتب نفسه يصرّح في موضع آخر من كتابه بأنّ «نظام الدولة وهو اعتباري ووضعي محض؛ فيه بعض الاعتباريّات وهذه الاعتباريّات تكتسب وجودًا قانونيًّا وفقًا لنظام الحكم هذا.نعم لا تكتسب التحقّق بالمعنى الفلسفيّ للتحقّق والوجود؛ بل التحقّق القيميّ

(1) مهدي حائري يزدي، **كاوشهاى عقل عملى**، ص57-58.

وغير الحقيقيّ... وخلاصة الأمر إنّ هذا نحوٌ من أنحاء الوجود ولكنّ نحو خاصٌّ يمكننا تسميته بالوجود العقلائيّ، ولا تنطبق عليه أحكام الوجود المستقلّ غير المقدور (أيّ ما لم يكن جزءًا من الأفعال الاختياريّة للإنسان، كما لا تنطبق عليه أحكام الوجود الاختياريّ، أيّ الأفعال الأخلاقيّة الإنسانيّة التي نسمّيها بالوجود العقليّ. بل هو وجود مبنيٌّ على اعتبارات العقلاء وأعرافهم لتنظيم الأمور الاجتماعيّة والأسرة وأحيانًا أحوال الفرد. وتوجد هذه الأمور نتيجة هذا الاعتبار الذي هو عين ترتيب الآثار. ولولا الاعتبار العرفيّ والعقلائيّ لما أمكن وجود هذه الأمور ولا نيْلها شرف التحقّق، ولو بهذا المقدار المذكور...»[1].

وبناء على مواقف الفلاسفة المتقدّمين لا محلّ لهذا التشكيك؛ وذلك لأنّهم يقصدون من مصطلح «اعتباريّ» ذلك النوع من المفاهيم الذهنيّة والعقليّة، أيّ المفاهيم التي تتوقّف على الاعتبار وليس لها وجود خارجيٌّ. وعليه، يمكننا عدّ المفاهيم التي لا وجود لها في الخارج مفاهيم اعتباريّةً، سواء كان لها منشأ انتزاع خارجيّ أم لم يكن لها مثل هذ المنشإ. وبعبارة أوضح: إنّ الاعتباريّات بحسب مصطلح الفلاسفة المتقدّمين هي المفاهيم التي ليس لها ما بإزاء في الخارج وإن أمكن وجود منشإ انتزاع خارجيٍّ لها، وهذا على خلاف مصطلح الحكماء المتأخرين[2]. وعليه يتبيّن أن الفلاسفة المتقدّمين جمعوا بين نوعين من المفاهيم الاعتبارية هما: المفاهيم النفس أمريّة الفلسفيّة، والمفاهيم الاعتبارية العمليّة. ومن الأمثلة التي يمكن الإشارة إليها في هذا السياق شيخ الإشراق الذي يعدّ من المفاهيم الاعتباريّة بعض المفاهيم التي تصنّفها الفلسفة المشائيّة في خانة المفاهيم التي لها ما بإزاء في الخارج.

(1) المصدر نفسه، ص 191–192.

(2) شهاب الدين السهروردي، **مجموعه مصنّفات شيخ اشراق**، ج1، ص25، 132، 361؛ ج2، ص50، 62، 73، 116، 128، 186، 200.

إن مفهوم الوجود من المفاهيم التي تعدّها الفلسفة الإشراقيّة اعتباريّةً، وعندما يكون المفهوم اعتباريًّا فلا بدّ من كون صفاته اعتباريّة أيضًا، سواء كانت هذه الصفات صفاتٍ للنفس أم صفاتٍ للأمور والأشياء الخارجيّة. ويوسّع شيخ الإشراق دائرة المفاهيم الاعتباريّة لتشمل: الماهيّة، والحقيقة، والذات، والإمكان، والوجوب، والامتناع[1]؛ وما الحقيقيّ بحسبه سوى نور الأنوار وما نشأ منه. وبناء على هذا كلّه يتبيّن أنّ البحث عن الوجود وصفاته إذا كان منتزعًا من النفس الإنسانيّة لا يكون وجودًا حقيقيًّا؛ ويتّفق على هذا الأمر المدرستان المشائيّة والإشراقيّة، وبعبارة أخرى: كلّ بحث عن الفلسفة السياسيّة هو بحث في الأمور الاعتباريّة. هذا وأمّا بحسب مدرسة الحكمة المتعالية التي ترى أصالة الوجود في مقابل القول بأصالة الماهيّة، فإنّ الأمر يختلف وذلك أنّ عددًا من الصفات الخاصّة بالوجود ولو كان وجود النفس سوف يكون حقيقيًّا وليس اعتباريًّا. وهذا ما سوف نبني عليه دراستنا هذه؛ إذ إنّنا نعتقد أنّ ميدان السياسة يتّسع لبعض الحقائق بالحدّ الأدنى، وعلى ضوء هذا يصحّ استخدام تعبير فلسفة للبحث عن هذه الحقائق. وهذه الحقائق هي الأسس التي تقوم عليها المفاهيم الاعتباريّة العمليّة التي تُستخدم في بعض مسائل الفلسفة السياسيّة، وبعض هذه الحقائق منتزعة من حقائق الوجود الخارجيّ.

والمفاهيم والإدراكات الحقيقيّة يمكن أن تندرج تحت مقولة من المقولات العشرة، ومن هنا يكون لها جنس وفصل، وفي مقام تعريف هذه المفاهيم يمكن الاستفادة من الكليّات الخمسة. أمّا المفاهيم الاعتباريّة الفلسفيّة فليس لها ماهية ولا جنسٌ ولا فصلٌ، وإذا أردنا تعريفها فلا بدّ لنا من الاعتماد على شيء هو بمثابة الجنس والفصل للوصول إلى تعريف يكون بمثابة الحدّ المنطقيّ. ولمّا كانت المفاهيم الاعتباريّة العمليّة ترجع إلى المفاهيم الحقيقيّة أو الاعتباريّة الفلسفيّة، ولمّا كانت هذه الأخيرة

---

(1) المصدر نفسه، ص50، 64، 73، 116، 128، 186.

ذات أهدافٍ يُراد تحقيقها في حياة الإنسان؛ أمكن تعريف هذه المفاهيم بالتعريف الحديّ ولو على نحو الاستعارة والتشبيه. وهذه التعريفات هي في الحقيقة تعريفات للحقائق الوجودية التي سرت إلى المفاهيم الاعتباريّة. وليست هذه هي الطريقة الوحيدة لتعريف المفاهيم الاعتباريّة بتعريفاتٍ حدّيّة؛ بل ثمّة طريق آخر يمكن سلوكه للحصول على تعريف بالحدّ للمفاهيم الاعتباريّة.

وقد اعتمد علماء المنطق المسلمون سبيلًا آخر لتعريف المفاهيم الاعتباريّة، ونصّوا في مباحث التعريف من علم المنطق على طريقة مختلفة لتعريف المركّبات الاعتباريّة، وذلك من خلال تعريف المجهولات بواسطة عللها الوجوديّة. والمركّبات الاعتباريّة في علم المنطق هي المركّبات التي ليس لها ماهيّة حقيقيّةٌ ولا تركيب واقعيٌّ. وتنقسم هذه المركّبات إلى أقسامٍ عدّة ذُكِرت في علم المنطق[1].

وبناء عليه، ثمّة فرقٌ بين المركّبات الاعتباريّة وبين الاعتباريّات الفلسفيّة والعمليّة في الفلسفة، على الرغم من شمول أحد المفهومين للآخر. ويُستفاد من التعريف بالعلل الوجوديّة في الحالات التي تكون الماهيّة فيها مؤلّفةً من العلل الوجوديّة، لذا يمكن تعريف الإدراكات الاعتباريّة الفلسفيّة أو العمليّة التي يُستفاد منها في مساعدة الناس على الوصول إلى أهدافٍ معيّنة. ونحن سوف نرجّح هذه الطريقة في التعريف على الطريقة السابقة لأسباب سوف نبيّنها لاحقًا.

والتعريفات الوجوديّة على أقسام عدّة وهي تختلف وتتفاوت في ما بينها في درجة تعريفها. وأوّل تقسيمات هذه التعريفات هي تقسيمها على أساس أقسام العلّة الأربعة، وهي: الصوريّة والغائيّة والفاعليّة والمادّيّة.

---

(1) الحسين بن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، طبعة مرفق بها شرح نصير الدين الطوسي وقطب الدين الرازي، ج1، ص97.

وبالتالي يمكن تعريف بعض المفاهيم بالاعتماد على علّتين من العلل؛ ولكنّ التعريف المعتمد على العلل الأربع هو أكثر مصاديق هذا النوع من التعريفات وضوحًا وتأثيرًا. وسوف نبدأ في تعريف الفلسفة السياسيّة بتعريفها بعلّة من عللها الأربع، إلى أن نجمع لاحقًا بين العلل الأربع في تعريف واحدٍ.

فالفلسفة السياسيّة الإسلاميّة بحسب علّتها الفاعليّة يمكن تعريفها بأنّها العلم الذي يبحث عن أعمال الإنسان السياسيّة وسلوكه السياسيّ. ومن حيث العلّة المادّيّة هي الاستعداد الموجود بالقوّة في النفس الإنسانيّة الذي يسمح للإنسان بالتعامل مع المدركات والمفاهيم الفلسفيّة العمليّة. وبالعلّة الصوريّة هي الإدراكات والمفاهيم الاعتباريّة العمليّة التي تعطي للأفراد والمؤسسات الاجتماعية حياتهم السياسيّة، وبحسب العلّة الغائيّة يمكن تعريفها بأنّها العلم الذي يسهم في وصول المجتمع الإنساني إلى الكمال اللائق به في مجال السياسة (ونترك الجمع بين هذه التعريفات للقارئ للحصول على تعريف بالعلل الأربع). وأمّا قيد الإسلاميّة الذي يلحق عبارة الفلسفة السياسيّة، فهو أمرٌ سوف نعود إليه لاحقًا في القسم الأخير من هذه المباحث.

1- النسبة بين الفلسفة السياسية في الإسلام وبين سياسة المدن بحسب العلل الوجوديّة

بعد التعرّف إلى المعنى اللغوي للفلسفة السياسية في الإسلام، فإن الخطوة الثانية هي التعرّف إلى العلاقة بين هذا المعنى وبين المعنى التقليديّ للبحث السياسيّ المعروف بسياسة المدن. ويتعقّد الأمر هنا؛ لأنّ الفلسفة السياسية لا وجود لاسمها في التصنيف التقليديّ للعلوم؛ نعم، المورد الوحيد المستثنى هو ما ذكره الفارابي في كتابه: «التنبيه على سبيل السعادة»؛ حيث استعمل مصطلح «الفلسفة السياسية» كمرادفٍ لـ «الحكمة

العملية» أو بحسب اصطلاحه «العلم المدني»، والحال أنّ هذا الاستعمال ليس مرادنا بالفلسفة السياسية؛ بل الفلسفة السياسية هي عنوان علم من أقسام السياسة المدنيّة في التقسيم التقليدي للعلوم؛ ونقصد نسبتها إلى سياسة المدن.

وحول استعمال الفارابي مصطلح «الفلسفة السياسية»[1]، فإنّ العلوم بصفتها مجموعة معارف بشرية تقسم في التصنيف الإسلامي إلى قسمين: الحكمة النظرية والحكمة العملية، وفي هذا التصنيف تقسم الحكمة النظرية إلى ثلاثة علوم: الطبيعيات، الرياضيّات والإلهيّات، وتقسم الحكمة العملية إلى ثلاثة علوم أيضًا هي: الأخلاق، تدبير المنزل وسياسة المدن. ومن البديهي أنّ أقرب مفردة التسميات إلى الفلسفة السياسية في الإسلام هي سياسة المدن، إلّا أنّ السؤال الأساس هو في أيّ خانةٍ نضع الفلسفة السياسيّة الإسلاميّة، إذا شئنا أن نعتمد التصنيف التقليديّ للعلوم؟ وبموازاة أيٍّ مِنَ العلوم الستة الكلاسيكية المذكورة ستكون أو ضمن أيٍّ منها؟

لقد بقي هذا السؤال متروكًا بلا جواب مع الأسف، ولم يهتمّ به الباحثون في الفلسفة السياسية للإسلام؛ ولأجل هذا صدرت حول هذا الفرع العلميّ أحكامٌ خاطئة. وقد التفت بعض الباحثين الغربيّين إلى هذا الأمر وهو ليو شتروس (leo strauss) الذي يُصنّف بين الباحثين التقليديّين في الفلسفة السياسية الغربية؛ وهو يقول في مقام التفريق بين الفلسفة السياسية التقليدية وعلم السياسة التقليدي:

«علم السياسة بوصفه مهارة للسياسيّ أو رجل الدولة الممتاز، هو الخبرة التي تسمح لصاحبها باتّخاذ القرار المناسب في الظروف الخاصّة، والحاصل من هذا العلم وهذه المعرفة هو صدور الأوامر، والأحكام، والنصائح العمليّة، والهدف من هذا العلم هو المساعدة على اتّخاذ القرار.

(1) انظر: محمد الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، ص66.

وأما الفلسفة السياسية فهي تسلتزم فهمًا أعلى غير مرتبط بظروف وأوضاعٍ خاصّة، وأهمّ نتائج هذا الفهم الأعلى معرفة القوانين العامّة والمؤسّسات الدائمة»[1].

وبالنظر إلى تقسيم أرسطو للعلوم الذي يشبه كثيرًا التقسيم الإسلامي لها[2]، يمكن تفسير موقف شتروس هذا بأنّ علم السياسة والفلسفة السياسيّة هما علمان يقع أحدهما في عرض الآخر، ويقع كلاهما تحت مقسم أوسع منهما هو سياسة المدن. ومثل هذا التصوّر عن رأي شتروس نجده عند مهدي الحائري، وهو من الكتّاب المسلمين؛ والذي يجعل العلوم السياسيّة متفرّعات من العلم الأكبر الذي يسمّى بـ«سياسة المدينة» أو المدن[3]. وهو يخالف شتروس في هذا الرأي ويعتقد أنّ العلمين ليسا في عرضٍ واحدٍ؛ وهو يعرّفهما على النحو الآتي:

«علم السياسة هو المعرفة بالأحكام والقواعد التي تؤدّي دورًا عمليًّا مهمًّا في تدبير سياسة المدينة، ويساعد على تنظيم علاقة المواطن بالمدينة، والمدينة بالبلد، والبلد بالعالم والقوانين الدولية. أما الفلسفة السياسية فتبحث عن صواب وعدم صواب أو تحليل المعاني والمفاهيم المنطقية لهذه القواعد والأحكام»[4].

ففي رأي مهدي الحائري، تدرُس الفلسفةُ السياسيّةُ المفاهيمَ المنطقيةَ لأحكام علم السياسة وقواعده والتي هي من المعقولات الثانية الفلسفية؛ ولهذا فإنّها تقع في المرتبة الثانية بعد علم السياسية، حيث إن موضوعها هو مسائل علم السياسة، وبالتالي أحد هذين العلمين ليس في عَرَض الآخر.

---

(1) ليو شتروس، **فلسفه سياسى چيست؟**، ص82.

(2) جان برن، **ارسطو وحكمت مشاء**، ترجمة: أبو القاسم بور حسيني، ص43.

(3) مهدي الحائري، **كاوش هاى عقل عملى**، ص111.

(4) المصدر نفسه، ص118.

إذن، الحائري يطلق على علم الفلسفة السياسيّة في كلا كتابيه السياسيّين: فلسفة السياسة (Political philosophy).

وعلى أيّ حال، ومن بين كتّاب الفلسفة السياسية المتأخرين ليس مهدي الحائري وحده الذي يجعل الفلسفة السياسية علمًا فرعيًا لسياسة المدن، والحال أنّ الوظيفة العلمية توجب على كلّ كاتب أن يميّز أوّلًا مسألة النسبية بين علمي فلسفة الإسلام السياسية وعلم سياسة المدن، ومن ثم يقارب العلوم الفرعية لسياسة المدن، سواء العلوم المعاصرة أم العلوم الكلاسيكية، بالنسبة إلى بعضها ويبيّن معيار مقارنة كلّ واحد منها بالآخر.

وبالنظر إلى تعريفات فلاسفة السياسة لمصطلح «سياسة المدن» يمكن تقسيمها بلحاظ نوع التعريف إلى طائفتين كبيرتين:

الطائفة الأولى: التعريفات التي ميّزت سياسة المدن، على ضوء تمايز الموضوع، عن العلمين الآخرين الذين يقعان في عرضها، وهما تدبير المنزل وتهذيب النفس، ويمكن العثور على أمثلة هذه التعريفات في كتابات الفارابي[1]، ونصير الدين الطوسي. ولما كانت متابعة هذه المسألة من اهتمامات تاريخ الفلسفة السياسية في الإسلام، ولمّا كان ذلك يمنعنا من متابعة بحثنا الأصلي، فإنّنا نكتفي بنقل كلام المحقّق الطوسي الذي يبدو كافيًا لبيان مرادنا من عرض كيفية تعريف سياسة المدن بلحاظ الموضوع، ويوضح لنا الأقسام الفرعية لسياسة المدن في رأيه، يقول الطوسي في التمييز بين العلمين وصلة أحدهما بالآخر:

«أما الحكمة العملية، فهي العلم بمصالح الحركات الإرادية والأفعال الصناعية للنوع الإنساني على الوجه الذي يؤدّي إلى نظم أحوال معاشهم ومعادهم ويقتضي وصولهم إلى الكمال الذي يقصدونه، وهي تنقسم إلى

(1) محمد الفارابي، **إحصاء العلوم**، ص65.

قسمين: أحدهما: ما يكون راجعًا إلى كلّ نفس على انفراد، والآخر: ما يرجع إلى الجماعة بالمشاركة والقسم الثاني أيضًا ينقسم إلى قسمين: الأوّل: ما يرتبط بالجماعة المشتركين في منزل وبيت؛ والثاني: ما يرتبط بالجماعة الذين يشتركون في المدينة؛ بل الإقليم والمملكة.

فالحكمة العملية على ثلاثة أقسام: يطلق على الأوّل تهذيب الأخلاق، وعلى الثاني تدبير المنزل، وعلى الثالث سياسة المدن»[1].

ويصوغ السيد جعفر سجادي التعريف المذكور بعبارة أوضح فيقول:

«أحد أقسام الحكمة العملية وهو العلم بمصالح جماعة من الناس الاجتماعيّة اجتمعوا في مدينة أو بلد على أساس التعاون لبقاء النوع ورفاه حياة الأفراد»[2].

وقد أدخل المحقّق الطوسي عناصر أخرى في بيان أقسام سياسة المدن وفروعها غير تمايزها بالموضوعات، وهو يقول في هذا:

«ينبغي أن يُعلم أنّ مبادئ الأعمال ومحاسن أفعال النوع البشري التي تستلزم نظْم أمورهم وأحوالهم هي في الأصل إما طبع وإمّا وضع. فما كان مبدؤها الطبع والتي تقتضي تفاصيلَها عقول أهل البصيرة والتجارب وأرباب الكياسة، ولا تختلف ولا تتبدّل باختلاف الأدوار وتقلّب السير والآثار وهي أقسام الحكمة العملية التي ذُكِرت، فأما التي مبدؤها الوضع إذا كان سبب وضعها اتفاق رأي جماعة عليها سُمِّيت الآداب والرسوم؛ وإذا كان سبب اقتضائها رأي عظيم كالنبي أو الإمام سُمِّيت «النواميس الإلهية» وهي على ثلاثة أصناف:

---

(1) نصير الدين الطوسي، **أخلاق ناصري**، ص40.

(2) جعفر سجادي، **فرهنگ معارف اسلامى**، ذيل مادّة «سياست مدينه».

الأوّل: ما يرتبط بكل نفس على الانفراد مثل العبادات وأحكامها.

الثاني: ما يرتبط بالمشتركين في المنزل مثل المناكحات وغيرها من المعاملات.

الثالث: ما يرتبط بالمدن والأقاليم، مثل الحدود والسياسات.

وهذا النوع هو المسمى بعلم الفقه. ولما كان مبدأ هذا الصنف ليس الطبع مجرّدًا فهو وضع، ويتبدّل بتقلّب الأحوال وتغلّب الرجال وتطاول الأيام واختلاف الأعصار، وتبدّل الملل والدول؛ وهذا خرج عن أقسام الحكمة؛ لأن نظر الحكيم مقصور على تتبّع القضايا المعقولة وتفحّص كليات الأمور التي لا يعتريها الزوال والانتقال، ولا تتبدل باندراس الملل وانصرام الدول، وهي داخلة إجمالًا في الحكمة العملية»[1].

وقد قُسِّمت، بحسب القول المذكور أعلاه، أفعال الناس وسلوكهم بلحاظ أصولها إلى قسمين: طبعيّ (عقلاني) ووضعي (عقلائي)، ثم قُسِّمت الأصول الطبعية على أساس تمايز الموضوعات وقُسمت الأصول الوضعية على أساس معيار العرف العام للعقلاء والمتشرعة إلى: علم السياسية وعلم الفقه.

إن معيار تقسيم العلوم الفرعية إلى كلٍّ من علمي السياسة والفقه هو تمايز الموضوعات. ويتعرض المحقّق الطوسي في موضع آخر لبيان الأقسام الفرعية لسياسة المدن فيقسم السياسة ابتداءً إلى قسمين: السياسات البسيطة والسياسات المضافة. ويعني بالسياسات البسيطة أقسام السياسات دون أخذ شيء آخر بالاعتبار، أما تقسيم السياسة المُضافة فيتم بواسطة لحاظ قيود أخرى، فيقسم السياسات البسيطة إلى أربعة علوم فرعية هي:

---

(1) نصير الدين الطوسي، أخلاق ناصري، ص40-41.

سياسة الملك، وسياسة الغلبة، وسياسة الكرامة، وسياسة الجماعة، ويقول الطوسي في تعريف هذه السياسات الأربع:

«أما سياسة الملك، فهي تدبير المجتمع على الوجه المرغوب فيه وتسمى سياسة الفضلاء. أما سياسة الغلبة فهي تدبير الأمور بنحو أخسّ وتُسمّى سياسة الخسسة، أما سياسة الكرامة، فهي تدبير الجماعة الموسومين باقتفاء الكرامة، وسياسة الجماعة هي تدبير الفرق المختلفة على قانون وضعه الناموس الإلهي»[1].

ويقول الطوسي في تقسيم السياسات المضافة:

«إذا تحقّقت هذه السياسة وفق قاعدة الحكمة ووجوبها، وأدّت إلى الكمال الموجود في النوع والأفراد بالقوة سُمّيت سياسة إلهيّة وإلّا أُضيفت إلى سببها ومرجعها مهما كان هذا السبب»[2].

ويضيف السيد جعفر سجادي بعد نقله العبارة المتقدمة:

«وهي (أيّ سياسة المدن) تُقسّم إلى قسمين: الأوّل: ما يرتبط بالملك والسلطنة، والآخر ما يرتبط بالشرائع السماوية والأحكام الإلهية وتعاليم الأنبياء والأولياء والذي يُسمّى بعلم النواميس»[3].

وبالنظر إلى ما تقدّم يمكن ملاحظة عددٍ من المعايير، وهي: الحقيقة/ والاعتبار، تقيد السياسة/ أو عدم تقيدها، ومعيار تمايز الموضوعات.

أما الطائفة الثانية من التعريفات التي ذُكِرت لسياسة المدن وتعريفها على ضوء الغاية من سياسة المدن، فيرى إخوان الصفا مثلا أنّ السياسة

(1) المصدر نفسه، ص252-253.

(2) المصدر نفسه، ص252.

(3) جعفر سجادي، **فرهنگ معارف اسلامى**، ذيل مادّة «سياست مدينه»..

الملوكيّة هي: «معرفة حفظ الشريعة على الأمّة وإحياء السنّة في الملّة... وهذه السياسة يختصّ بها خلفاء الأنبياء والأئمّة المهديّون الذين قضوا بالحقّ...»؛ وهم يقسّمون خلافة الأنبياء إلى قسمين خلافة في النبوّة وخلافة في الملك، والخلافة في الملك تختصّ بإدارة أمور الدنيا ونظم الحياة الدنيويّة كحراسة الحدود وأخذ الخراج وما شابه. يرون أنّ بعض خصائص الخلافة في النبوّة تتنافى مع خصائص الخلافة في الملك؛ وذلك لأنّ النبوّة أمرٌ لاهوتيٌّ بينما الملك أمرٌ ناسوتيٌّ[1].

ويعرّف مسكويه الرازي السياسة الملكيّة بأنّها: صناعة بها قوام المدنيّة، وبها يُحمل الناس على مقتضى ما يصلح لهم ويؤمّن مصالحهم[2].

وقد قسّم أبو الحسن العامري الفضائل إلى قسمين: الفضائل الخلقية والفضائل النظرية، وعرّف السياسة بالوصول إلى السعادة، فقال: «السياسة إصلاح حال الذين يُساسون وتثبيت أوضاعهم»[3].

كما عرّف الفارابي سياسة المدن أيضًا بغايتها وذلك حين يصرّح بأنّها علم الوصول إلى السعادة[4].

والنكتة المشتركة بين الطائفتين المذكورتين من التعريفات أنّ معيار الامتياز عن العلمين اللذين هما في عرض سياسة المدن؛ أيّ تدبير المنزل وتهذيب الأخلاق، كما صرّح المحقّق الطوسي بذلك، هي الأفعال الإنسانية في الارتباط بالنفس. وفي مقابل ذلك، يجعلون أفعال الإنسان بالنسبة إلى الآخرين، ولذا يشيرون إلى العلة الفاعلية من العلل الأربع للتعريف الوجوديّ لسياسة المدن، والحال أنّ التعاريف الغائية تعتني

(1) إخوان الصفا، **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا**، ج3، ص406–408.

(2) أحمد بن مسكويه الرازي، **الهوامل والشوامل**، ص333.

(3) أبو الحسن العامري، **السعادة والإسعاد**، ص175.

(4) محمد الفارابي، **إحصاء العلوم**، ص65، **تحصيل السعادة**، ص63؛ **الملّة**، ص52.

بالعلل الأخرى الفاعلية أو الماديّة مضافًا إلى العلة الغائية؛ ولهذا السبب فإن لهذه التعريفات قيمة معرفية أكبر، فمثلًا، التعريفان الأوّلان من التعريفات الغائية فيهما إشارة ضمنية إلى العلة الصورية، وفي تعريف أبي الحسن العامري إشارةٌ إلى العلة الماديّة.

ولا بدّ من الالتفات إلى هذه النكتة أيضًا في كلمات الفلاسفة المدنيين والفلاسفة السياسيين، وهي أنهم يستعملون مصطلحات من قبيل تدبير المدن، سياسة الملك، تدبير المدينة، التدبير العام، السياسة الخاصّة، الصناعة الملكية وغيرها للإشارة إلى سياسة المدن.

وهم يستعملون مفردة «سياسة» لتهذيب النفس، تدبير المنزل، سياسة المدن أو للإشارة إلى الصفات الإدراكية أو العاملة للنفس الإنسانية، يعني الاستعداد بالقوة للتعلم أو للعمّالة وأيضًا للمعقولات والخلقيات والصناعات.

ولهذا السبب، فإن كلمة «سياسة» مشتركٌ لفظيٌّ متواطىء في كلمات الفلاسفة المدنيين، أيّ أنها مفردة ذات معان متعددة، وتدل عليها بنسبة متساوية. وهذا المعنى هو الذي يقصده الفلاسفة عندما يقولون عن مفردة «سياسة»: ليست السياسة جنسًا كليًا لأنواعها حتى تُعرّف جميع أنواعها بتعريف واحد؛ بل يختلف كلّ نوع منه عن النوع الآخر في ذاته وطبيعته[1].

إن طريقة تعريف علم سياسة المدن هنا هي نفسها طريقة تعريف الفلسفة السياسية. وقد عرّفنا الفلسفة السياسية قبل ذلك على ضوء عللها الأربع؛ ولكي نتمكن من مقارنتها بعلم سياسة المدن، لا بدّ أولًا من أن التعرف إلى علم سياسة المدن بحسب علله الأربع. إن البحث عن علل الأشياء ولو أنه يتّخذ أشكالًا عدّة، ولكن لا بدّ من الالتفات إلى أنّه: أوّلا:

(1) محمد الفارابي، فصول منتزعة، ص92.

العلل المذكورة تلحظ بما هي علّة لمصاديق تلك الأشياء، والمصداق هو العلم هنا، وأمّا موضوع العلم فهو شيء آخر؛ **ثانيًا**: إن العلل المبحوث عنها هي مصاديق لعلّة واحدة؛ **ثالثًا**: إن كلّ واحدة من العلل التي هي سببٌ خاص، إحداها الفاعلية والأخرى الغائية وهكذا سائر العلل، تكون بنحو مستقل موضوعًا للعلم المراد تعريفه؛ **رابعًا**: ما يلي العلل الأربع بصفتها أمر كليًا تكون موضوعًا للعلم. إلّا أنّ -وكما ثبت في محلّه- المقصود من التعريف الوجوديّ بالعلل الأربع هو التصوّر الأوّل والعلل الأربع بحسب التصور الأرسطي هي:

الأولى: هي العلة الغائية؛ وهي السبب الذي أدّى إلى وجود علم سياسة المدن. وعند ملاحظة مجموعة التعاريف التي ذُكرت في المجموعة الثانية من تعريفات علم سياسة المدن، نرى أن تحصيل الكمال ونيْل السعادة الناسوتية واللاهوتية اعتبرت العلّة الوجوديّة لعلم سياسة المدن. وقد بيّنت التعريفات التي ذكرها الفلاسفة المدنيّون هذه المسألة بنحو واضح؛ إلّا أنّ مثال الفارابي في هذا المورد يختلف بعض الشيء عن غيره، حيث يرى أنّ العلة الغائية للعلم المدني هي معرفة السعادة ومعرفة الرياسة (السلطة): «وهذا العلم جزءان: جزءٌ يشتمل على تعريف السعادة، وتمييز ما بين الحقيقة منها والمظنون به وعلى إحصاء الأفعال والسير والأخلاق والشيم... وجزء يشتمل على وجه ترتيب الشيم والسير الفاضلة في المدن والأمم، وعلى تعريف الملكيّة التي بها يمكن السير والأفعال ترتيب أهل المدن، والأفعال التي بها يحفظ عليهم ما رتّب ومكّن فيهم»[1].

الثانية: العلة الفاعلية وهي ما نتج عنه علمُ سياسة المدن. ومن الواضح أنّ موضوع هذا العلم هو فعل الإنسان وسلوكه؛ ومن هنا لا يبحث علم

(1) محمد الفارابي، إحصاء العلوم، ص67؛ الملّة، ص59.

سياسة المدن عن المسائل الطبيعية ولا الرياضيّة... ولا تدخل كذلك الأبحاث المتعلقة بمعرفة الله في حدود هذا العلم أيضًا.

الثالثة: العلة الماديّة، وهي ما يجعل علم سياسة المدن علمًا بالقوّة، بحسب الاصطلاح المنطقيّ. وتوضيح هذا الأمر أنّ علم الفلسفة أو الحكمة، كما تقدّم، يمكن أن يشمل مجموعة من المعقولات والخلقيّات والصناعات. وبناء عليه يُقال إنّ علم سياسة المدن هو استعدادات النفس الإنسانيّة، التي لها القدرة بالقوّة على إنتاج الخُلقيّات والمعقولات والصناعات. وباختصار يمكن أن نقول إنّ العلّة الماديّة لهذا العلم هي: الجهاز الإدراكيّ أو التنفيذيّ للإنسان.

وأخيرًا: العلة الصورية وهي ما يتوقف عليها فعلية استعدادات النفس الإنسانية. وما يمكن أن يكون علّة صوريّة لعلم سياسة المدن إمّا هو الصور الذهنيّة أيّ المعقولات الحضوريّة التي تتوفّر عليها النفس الإنسانيّة. وفي هذه الحالة تتّحد الصورة الذهنيّة مع الحقيقة الواقعيّة؛ وإمّا مجموعة الأنشطة الظاهريّة التي تشكّل مجتمعةً السلوك الإنسانيّ، سواء كانت هذه الأنشطة توجد مع التفات النفس، أم كانت تحصل دون حاجة إلى التفاتٍ من النفس نتيجة تكرار هذه الأعمال بما يجعلها عادةً وملكةً.

ويختلف تعريف سياسة المدن على ضوء العلّتين: الماديّة والصورية، بين الفلاسفة والمفكّرين الإسلاميّين. فبينما يهتمّ أمثال إخوان الصفا ومسكويه الرازي (من المتقدّمين)، وأبي الحسن العامريّ والسيّد جعفر الكشفي[1] من المحدثين بالأبعاد الصناعيّة والخُلقيّة لسياسة المدن، ويرون الأبعاد الفكريّة بمثابة المبادئ. نرى آخرين مثل الفارابي ونصير

(1) تجدر الإشارة إلى أنّ التركيز الأكبر هنا على كتاب الكشفي: **ميزان الملوك والطوائف وصراط المستقيم في الخلائف**، اهتمام: عبد الوهّاب فراتي. وليس على كتابه الآخر: **تحفة الملوك**.

الدين الطوسي يستوعبون في أبحاثهم ودراساتهم الأبعاد الخلقيّة والفكريّة على حدٍّ سواء. وثمّة آخرون يقصرون اهتمامهم العلميّ بالبحث عن القوّة الواهمة عند النفس الناطقة الإنسانيّة، ولا يدخلون في دائرة الاهتمام القوّة المتخيّلة. ويدخل ضمن هذه الفئة الأخيرة فلاسفةٌ مثل: ابن سينا، والسهروردي، وصدر الدين الشيرازي، وغيرهم ممّن اشتغلوا بالبحث العقليّ في الفلسفة الإسلاميّة الخاصّة.

وبالمقارنة بين العلل الأربع المذكورة في التعريف الوجودي للفلسفة السياسية[1] وبين التعريف الوجوديّ لسياسة المدن، يمكن استنتاج أنّ الفلسفة السياسية تتّحد مع سياسة المدن في العلة الغائية والعلة الفاعلية؛ لأنّ كلا العلمين يتحدثان عن أفعال الإنسان وسلوكه بهدف الوصول إلى السعادة.

أمّا الفلسفة السياسية فعلّتها الماديّة هي استعداد النفس الإنسانية لتعقل المفاهيم الفلسفية الاعتبارية والاعتباريات العملية المحضة، وأما العلة الماديّة لسياسة المدن فهي تشتمل على استعداد النفس لتعقّل المفاهيم العقليّة وعلى القيام بالصناعات والخلقيات. وعلى هذا النحو، فإنّ العلّة الصورية للفلسفة السياسية أيّ الإدراكات العقلية والعقلائية أقلّ شمولًا بالمقارنة مع العلة الصورية لسياسة المدن وذلك لأنّها تشمل مضافًا إلى الإدراكات المذكورة ما تدركه الحواس الخمس الظاهرية. إن الفلسفة السياسية هي دراسةُ أفعال الإنسان وسلوكه، ودراسة المنظمات والمؤسسات وغيرها من وجوه الحياة السياسية عن طريق الاعتباريات -سواء الاعتباريات الفلسفية أم الاعتباريات العملية المحضة- بهدف الوصول بالمجتمع إلى الكمال المطلوب.

وتدرس الفلسفة السياسيّة المنظمات والمؤسسات وجوانب الحياة

---

(1) انظر: هذا الكتاب، هذا الفصل، ص 23.

السياسية بمعناها المعاصر، والحال أنّ علم سياسة المدن يدرس تلك المنظمات والمؤسسات وجوانب الحياة السياسية لكن بمعنى عام اجتماعي بحيث يشمل مجالات السياسة والاقتصاد وعلم الاجتماع وغيرها، وذلك لأنّ الاتجاه التقليدي لم يفكك بعد بين العلوم الاجتماعية؛ لذا فإن علم سياسة المدن سيكون أعم من الفلسفة السياسية بناءً على هذا الاتجاه (اتّجاه التعريف بالعلة الصّورية). وتنجز الفلسفة السياسية دراساتها على أساس المفاهيم الاعتبارية الفلسفية (النفس أمرية) والاعتباريّات العملية، بينما يستفيد علم سياسة المدن -مُضافًا إلى تلك المفاهيم- من المفاهيم الاعتباريّة المتغيرة أيضًا. وعليه، فإنّ الفلسفة السياسية أخصّ من سياسة المدن من هذه الجهة (أيّ جهة التعريف بالعلة الماديّة).

وفي النهاية، فإنّ كلا العلمين يتحرّكان نحو المجتمع الكامل المطلوب والخير الاكمل، فهما متساويان من هذه الجهة (اتجاه التعريف بالعلة الغائية). وبناء على ذلك لا يمكن الحكم بأنّ علم سياسة المدن أوسع من علم الفلسفة السياسية؛ ولا يصدق هذا الحكم إلّا من جهة العلتين: الماديّة والصورية. ويُطلق في علم المنطق على العلوم التي يربطها هذا النوع من الصلة وصف «العلوم المتناسبة». وسوف نعود إلى هذا الأمر لاحقًا.

2- علاقة الفلسفة السياسية الإسلاميّة بغيرها من العلوم الإسلامية بحسب عللها الوجودية

تصنّف العلوم في التراث الإسلاميّ وفق تسلسلٍ متّفقٍ عليه، وتُعتمد الصلة بـ «الوحي» و«النبوة» و«الوحدانية» معيارًا للتصنيف والترتيب. ويشرّع المصنّفون من أعلى مظاهر المعرفة وأكبرها أيّ المعرفة بذات الحق ووحدانيته، ثمّ ينزلون في عدّهم مراتب العلوم مُظهرين في هذا الترتيب شيئًا من الوحدة التي تجمع بين العلوم كلّها. وقد بدأت أولى المحاولات

الحقيقية لتقسيم العلوم في القرن الثالث الهجري على يد الفيلسوف الإسلاميّ، الكندي، الذي اعتمد إلى حدٍّ كبير على ما أثِر عن أرسطو كمعيار لتقسيم العلوم وتصنيفها.

وكان أرسطو قد قسّم العلوم إلى ثلاثة أقسام كلّية كبرى هي: العلوم النظرية، العلوم العملية، والعلوم الفنية أو الشعرية. وأدرج العلم الإلهيّ والرياضيات والطبيعيات في القسم الأوّل وجعل الأخلاق وتدبير المنزل والسياسة في القسم الثاني، والشعر والخطابة والجدل في القسم الثالث.

كما احتلّ المنطق موقعه خارج هذا التقسيم واعتُبِر مقدمة ومدخلًا للعلوم كلّها ومن ثم طُرِحت مبانٍ أخرى للتقسيم مع تطوّر العلوم وظهور علومٍ جديدةٍ. واعتمِدت معايير وأسس مختلفة، مثل: التقسيم على أساس القوى الذهنيّة، وباعتبار موقع الوجود في الذهن أو الخارج، واعتبار الموضوع (المعنويّات والمادّيات).

وفي القرن الرابع الهجري قُسِّمت العلوم في الأغلب إلى قسمين: العلوم العربية وعلوم الأوائل، وعُدّت اللغة والفقه والكلام والآداب من القسم الأوّل وجُعلت الفلسفة والطبيعيات والرياضيات في القسم الثاني.

وقد اكتفى بعض علماء المسلمين بتقسيم العلوم الدينية، ولم يهتمّ بالعلوم الأخرى. فمثلًا، رفض أبو حامد محمد الغزالي الفلسفة والرياضيات والنجوم والهيئة واعتبر تعلّمها تضييعًا للوقت[1]. وكذلك أنكر ابن خلدون كالغزالي الفلسفة والكيمياء وبعض أقسام علم الهيئة[2].

وهكذا، من عصر الفيلسوف الشهير الكندي إلى عصر ابن سينا حيث انتشر التقسيم الأرسطي للعلوم في العالم الإسلامي، مرّت فترة من

---

(1) انظر: أبو حامد محمد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: سليمان دنيا.

(2) عبدالرحمن بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**.

تقسيم العلوم يمكن تسميتها بفترة التقسيمات المختلفة للعلوم؛ إذ قسّم الفارابي العلوم إلى العلوم النظرية والعلوم العملية، ثم قسّم العلوم النظرية إلى الرياضيات والعلم الطبيعي والعلم الإلهي، وقسّم العلوم العملية إلى الصناعة الخلقية وعلم السياسة. وقد قسّم الفارابي كتابه إلى خمسة أقسام وبيّن ثمانية علوم مختلفة، هي: اللغة والمنطق والرياضيّات والإلهيات والعلم المدني والفقه والكلام، ثم تصدى لتوضيح كلّ واحد وأقسامه[1]. بيّن إخوان الصفا وخلّان الوفا على أساس آخر جميع العلوم والصناعات، وسمّوا العلوم بالصناعات، على حسب ما تقتضيه نظرتهم إلى العلوم. وقسّموها بتقسم أولي إلى ثلاثة أنواع: العلوم الرياضية والعلوم الشرعية والعلوم الفلسفية، ثم قسّموا العلوم الرياضية إلى تسعة علوم، والعلوم الشرعية إلى ستة علوم أو صناعات، والعلوم الفلسفية إلى أربعة أقسام، وقد جعل الإخوان الرياضيات أحد الأقسام الأربعة للعلوم الفلسفية[2].

وقد عرض أبو عبد الله محمد الكاتب الخوارزمي في كتابه «مفاتيح العلوم» تقسيمًا أصبح في ما بعد -بواسطة ابن سينا- التقسيم الرسمي للعلوم الإسلامية.

فبعد أن بيّن علوم اللغة العربية وعلوم الشريعة، تعرّض لأقسام الحكمة، وذكر ثلاثة أقسام للحكمة النظرية هي الطبيعيّات والإلهيات والرياضيات وذكر ثلاثة أقسام للحكمة العملية دون إضافة توضيح أو شرحٍ[3].

وقسّم ابن سينا العلوم[4] إلى طائفتين: الحكمة النظرية والحكمة

---

(1) محمد الفارابي، **إحصاء العلوم**، ص67.

(2) إخوان الصفا، **رسائل إخوان الصفا وخلّان الوفا**، ج1، ص81.

(3) محمد الكاتب الخوارزمي، **مفاتيح العلوم**، ص128.

(4) الحسين بن سينا، **تسع رسائل**، «رسالة في أقسام العلوم العقلية» ص105؛ الحسين بن سينا، **الرسالة العلائية**، المقدمة.

العملية، وذكر العلوم الستة: الإلهيات والرياضيات والطبيعيات، والأخلاق وتدبير المنزل وسياسة المدن. وفي كتابه «منطق المشرقيّين» قسّم العلوم بتفصيل أكثر إلى العلوم الحكمية وغير الحكمية، وقسّم الأولى إلى العلوم النظرية والعلوم العملية، وبيّن الأقسام الفرعية لكلّ منها، إلّا أنّ الفخر الرازي ذكر جميع علوم زمانه في كتابه «جامع العلوم» بترتيب وأسلوب خاصٍّ به[1].

وقسّم قطب الدين الشيرازي العلوم بطريقة أخرى في كتابه «درّة التاج» إلى الحكمة وغير الحكمة، وقسّم العلوم الحكمية إلى طائفتين: العلمية والعملية، وقسّم العلوم العلمية بدورها إلى الحكمة النظرية والحكمة العملية، ثم عدّد أقسام كلّ واحد من هذه العلوم[2].

والآن، وبعد ذكر هذه المقدمة في تاريخ تقسيم العلوم، نبدأ بدراسة العلاقة بين الفلسفة السياسية وغيرها من العلوم على ضوء التقسيم الرسمي للعلوم الإسلامية.

يُقسم المناطقة المسلمون علاقة كلِّ علم بسائر العلوم إلى ثلاثة أنواع رئيسة: العلوم المتداخلة، والعلوم المتناسبة، والعلوم المتباينة[3].

أ- العلوم المتداخلة

التداخل، بحسب مصطلح علماء المنطق، هو أن يكون بين مفهومين نسبة العموم والخصوص. والعلوم المتداخلة بحسب هذا المصطلح، هي العلوم التي يكون موضوع أحدها أخصّ من موضوع الآخر أو أعمّ. وفي

(1) الفخر الرازي، **جامع العلوم**.

(2) قطب الدين الشيرازي، **درة التاج**، ص149-178.

(3) بهمنيار بن مرزبان، **التحصيل**، ص215-221.

هذه الحالة يُسمى العلم ذو الموضوع الأعمّ علمًا أعلى والعلم الآخر علمًا أسفل. والعلوم المتداخلة بذاتها يمكن أن تكون على أربعة أقسام:

الأوّل: العلوم التي يكون العلم الأعلى فيها بلحاظٍ ذاتي أوسع من العلوم الأخرى وبالنتيجة يكون جنسًا لموضوع العلم الأسفل، ونتيجة مثل هذا التداخل بين الموضوعات أن يكون أحد العلمين شاملًا للعلم الآخر؛ بحيث يكون العلم الأسفل قسمًا من أقسام العلم الأعلى. مثلًا يُعتبر علم الهندسة الذي موضوعه المقدار، داخلًا تحت علم أوسع موضوعه الأجسام.

الثاني: العلوم التي تكون النسبة بين موضوعاتها عمومًا وخصوصًا في أمر عَرَضي، وفي هذه الحالة يكون موضوع العلم الأعلى مطلقًا وموضوع العلم الأسفل نوعًا مقيّدًا. ويكون الاختلاف بين العلمين المذكورين هنا في قيد عرضي، والنسبة بينهما عموم وخصوص غير حقيقي، فالكرة مثلًا بنحو مطلق هي موضوع لعلم والكرة المتحركة من حيث قيد الحركة هي موضوعٌ لعلم آخر، إلّا أنّ كلا العلمين متداخلان.

الثالث: الموارد التي يكون فيها موضوع العلم الأعلى عرضًا عامًّا لموضوع العلم الأسفل، ومثال موارد كهذه علم الفلسفة بالنسبة إلى علم الهندسة؛ لأنّ موضوع علم الفلسفة هو الوجود وموضوع علم الهندسة هو المقدار، ومن البديهي أنّ الوجود عَرَضٌ عام للمقدار. وكما يلاحظ، فإنّه في النوعين الثاني والثالث من العلوم المتداخلة يكون العلم الأسفل فرعًا للعلم الأعلى؛ ولكنه لا يُعدّ جزءًا منه.

الرابع: الموارد التي لا يشترك فيها العلمان في موضوع واحدٍ بل يكون لكلّ منهما موضوعه الخاصّ به، إلّا أنّ موضوع العلم الأسفل موصوفٌ ومقترنٌ بعرض ذاتيٍّ لموضوع العلم الأعلى. وفي مثل هذه الحالة لا علاقة بين موضوع العلم الأسفل وموضوع العلم الأعلى من حيث الذات؛

ولكن يؤدّي هذا المستوى من الاشتراك العرضيّ إلى دخول أحد العلمين في العلم الأعلى. ومن هذا القبيل نسبة علم الموسيقى إلى علم الحساب؛ وذلك أنّ علم الحساب موضوعه العدد وهو من مقولة الكمّ، وموضوع الموسيقى هو النغم وهو من مقولة الكيف المسموع؛ ومن الواضح انتماء موضوعي العلمين إلى مقولتين مختلفتين. ولكن لمّا كانت النغمة تشترك مع العدد في النسبة العدديّة؛ وذلك لأنّه لا يحصل التأليف ما لم تتحقّق النسبة العدديّة؛ فقد وقع علم الموسيقى في خانة العلوم الحسابيّة.

ب- العلوم المتناسبة

العلوم المتناسبة هي العلوم التي يكون موضوع العلمين فيها، وخلافًا للعلوم المتداخلة ليس أوسع أو أضيق لجهة ذاتية أو عرضية، إلّا أن بينها تناسبًا في جهة من الجهات. ونواحي التناسب بين تلك الفئة من العلوم متعدّدةٌ:

أولا: أن يندرج موضوع كلٍّ من العلْمين في نوع مختلفٍ، إلّا أنّهما يقعان تحت جنس واحد؛ وبالتالي هما يقعان في رديف واحد، مثل علمي الحساب والهندسة؛ إذ إنّ موضوع الأوّل هو العدد وموضوع الثاني هو المقدار، وعلى الرغم من الاختلاف فإنّهما يشتركان في مقولة الكمّ التي تُعدّ جنسًا لهما.

ثانيًا: أن يكون بين مسائل العلمين اشتراكٌ وإن اختلفا في الموضوع، ولم تكن بينهما تناسب، مثل علمي الطب والأخلاق، هو موضوع الأوّل هو بدن الإنسان من حيث السلامة والمرض وموضوع الثاني هو القوى النفسانية من حيث الملكات والحالات النفسانية، إلّا أنّ العلمين مشتركان في بعض المسائل.

ثالثًا: أن يكون اختلاف موضوعي العلمين بحسب القيود والجهات

المتعددة والمختلفة، مثلًا «بدن الإنسان» هو موضوع لعلم التشريح (أناتومي) وموضوع لعلم وظائف الأعضاء (فسيولوجي) وأيضًا موضوع لعلم الطب بوجه عامٍّ، إلّا أن هذه العلوم الثلاثه تختلف بلحاظ القيود والأبعاد المختلفة لها.

ج- العلوم المتباينة

العلوم المتباينة هي العلوم التي ليس بين موضوعاتها تناسب ذاتيّ ولا عَرَضي وليس بينها مسائل مشتركة. مثل علمي الطبيعيّات والحساب، بحسب الفهم التقليدي لموضوع هذين العلمين. وإن أمكن الآن اعتبارهما من العلوم المتناسبة؛ بسبب دراسة الكثير من مسائل العلم الطبيعي بنهج العلم الرياضي.

وبديهيٌّ أنّ استعمال القواعد المذكورة حول المفاهيم الماهوية التي تُستعمل في العلوم الطبيعيّة والرياضية والإلهيّات أسهل، مع أنه لا يمكن تطبيقها على تعريفات العلوم العمليّة بذلك المستوى من السهولة، إلّا أنّه يمكن إضافة ملاحظات ثلاث إلى تلك القواعد المذكورة، يُتوقّع أن تكون مفيدة في تحديد طبيعة العلاقة بين العلوم:

الأولى: أنّ موضوع الفلسفة هو الموضوع الأوسع بين موضوعات العلوم ، ولهذا فإنّ علاقة الفلسفة النظرية مع العلوم الأخرى هي علاقة التداخل؛ لأن موضوع الفلسفة النظرية هو الوجود والذي يستوعب الوجودات بأجمعها.

الثانية: أنّ المسائل التي تثبت في العلم الأفضل تُعدّ مبادئ للعلم الأدنى؛ ولهذا فإنّ الأصول الموضوعة لكلّ علم يُفترض أن يكون قد تمّ إثباتها في العلم الأفضل.

الثالثة: قد يحصل أن مبادئ العلم الأفضل ومبانيه يتمّ إثباتها في العلم

الأعلى؛ بل في العلم الأدنى أحيانًا، مثال هذه الحالة هي مباني علم الفلسفة النظرية ومبادئها والتي يتم إثباتها في العلم الطبيعي. فمثلًا مسألة استحالة تركّب الجسم من أجزاء غير قابلة للتقسيم، يمكن أن تكون من ضمن الأصول الموضوعة للفلسفة النظرية. وفي مثل هذه الأصول الموضوعة ينبغي الالتفات إلى عدم كونها من القضايا التي يُستدلّ عليها في علم أعلى؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى شيء من الدور بين العلوم.

وبناء على تقدّم كلّه، نشرع في التعرّف إلى التناسب بين علم الفلسفة السياسيّة وبين سائر العلوم بحسب تصنيفها التقليديّ:

- **العلم الطبيعي وعلاقته بالفلسفة السياسية الإسلامية:** موضوع العلم الطبيعي هو الجسم من ناحية الحركة والسكون وهو يشمل أربعة علومٍ هي: السماع الطبيعي، الفلكيات، العنصريات، والنفس. وهذه العلوم ليس لها ارتباط مباشر بالفلسفة السياسية بصفتها فلسفة عملية. وبعبارة أخرى: لا يمكن تطبيق قواعد الفلسفة في مجال السياسة، لكن بعضًا منها يمكن أن يُعد من الأصول الموضوعة والمبادئ. وفي هذه الحالة تنشأ بين الفلسفة السياسيّة وبين العلم الطبيعيّ علاقة. ومن البديهي أن مسائل كحقيقة الجسم الطبيعي، الهيولى، إبطال الجزء الذي لا يتجزأ، النفس، مضافًا إلى الحركة، الزمان، وحدوث الأجسام حسب نظرية الحركة الجوهرية، كلّها من المسائل التي يمكن اعتبارها من الأصول الموضوعة للفلسفة بالمعنى الخاصّ. فإذا استُخدمت هذه المسائل بصفتها أصولًا موضوعة لمسائل مثل: الجبروالاختيار، والعلة والمعلول، والحركة، والعلم، والقدرة، وغيرها من المسائل التي تُصنّف في دائرة الاعتباريّات الفلسفية، وفي مسائل مثل: الضرورة، والحسن والقبح، واختيار السهل، وأصل اتّباع العلم وغيرها من المسائل التي هي من الاعتباريات العملية الثابتة. إذا أمكن استخدام هذه الأصول في ما ذُكِر من المسائل يتبيّن إمكان استخدامها في أبحاث الفلسفة السياسيّة. وبحسب مقاربة الفلسفة الإسلاميّة، يستلزم

استخدام قواعد العلم الطبيعيّ في مجال الفلسفة السياسيّة، يستلزم تدخّل القوّة الواهمة عند الإنسان؛ وذلك من أجل تسرية أحكام الأمور والأشياء الحقيقيّة على الأمور والأشياء الاعتباريّة، وذلك من أجل تحقيق مجموعة من الأهداف اللازمة في الحياة الإنسانيّة. وهذا الأمر يتمّ بواسطة عملية التشبيه أو الاستعارة؛ ولهذا، فإنّ النتائج الحاصلة من مثل هذه التسرية أو التعميم لا يمكن أن تكون برهانية، وبالتالي تخرج من حيّز الأبحاث الفلسفية بالمعنى الخاصّ. ويتضح من هذا البيان أن الفلسفة السياسية الإسلامية لها ماهية مختلفة عن الفلسفة السياسية الحديثة؛ لأن استخدام الاعتباريات العملية المتغيرة في الفلسفة السياسية الأخيرة هو أمرٌ جائزٌ ومتعارفٌ، في حين أنه في الفلسفة السياسية الإسلامية فإن الدخول إلى المسائل الاعتبارية العملية المتغيرة الخروج من إطار بحوث الفلسفة بالمعنى الخاصّ، والنتيجة التي ينتهي إليها هذا الموقف هي عدم صحّة استخدام مسائل العلوم العنصريّة والفلكيّة في الفلسفة السياسيّة الإسلاميّة، وبالتالي يتبيّن أنّ العلاقة بين العلم الطبيعيّ وبين الفلسفة السياسيّة هي علاقة تباين.

وقد يُقال: لا يظهر من الفلاسفة الذين اشتغلوا على العلم المدنيّ أنّهم كانوا يرون العلاقة هي علاقة التباين؛ بل يظهر منهم الاعتقاد بالترابط والتأثير المباشر لأحكام علم النجوم مثلًا على الحياة السياسية والفردية للأفراد والمجتمعات. فعلى سبيل المثال يقول الفارابي في كتاب «السياسة المدنيّة»: «والجماعة الإنسانيّة الكاملة على الإطلاق تنقسم أممًا. والأمّة تتميّز عن الأمّة بشيئين طبيعيّين: بالخلق الطبيعيّة والشيم الطبيعيّة... فمن الأمم ما هي كبار ومنها ما هي صغار. والسبب الطبيعيّ الأوّل في اختلاف الأمم في هذه الأمور أشياء أحدها اختلاف أجزاء الأجسام السماويّة التي تسامتهم من الكرة الأولى، ثمّ من كرة الكواكب الثابتة، ثم اختلاف أوضاع

الكرات المائلة من أجزاء الأرض وما يعرض لها من القرب والبعد. ويتبع ذلك اختلاف أجزاء الأرض التي هي مساكن الأمم»[1].

ويتابع الفارابي بيانه لكيفية تأثير الكرة الأولى في توليد الأبخرة وتأثير ذلك على أنواع النبات والأطعمة التي تترك أثرها بدورها على طبائع الأمم وعاداتهم؛ إلى أنّ يقول: «ثمّ يحدث من تعاون هذه الاختلافات واختلاطها امتزاجات مختلفة تختلف بها خلق الأمم وشيمهم. فعلى هذه الجهة وبهذا النحو ائتلاف هذه الطبيعيّات وارتباط بعضها ببعض ومراتبها»[2].

ويبرّر إخوان الصفا دراستهم علم النجوم؛ باعتقادهم بتأثير النجوم والكواكب السماوية في الأحداث التي تقع في هذا العالم مثل ظهور الدول وزوالها. وهم ينسبون هذه الأمور كلّها إلى تقارنات الكواكب والنجوم: «واعلم يا أخي ان الكائنات التي يستدل عليها المنجّمون سبعة أنواع، فمنها الملل والدّول التي يستدلّ عليها من القرانات الكبار التي تكون في كلّ ألف سنة بالتقريب مرة واحدة؛ ومنها ان تنتقل المملكة من أمير إلى أمير، ومن أمّة إلى أمّة،ومن بلد إلى بلد، ومن أهل بيت إلى أهل بيت آخر، وهي التي يستدلّ عليها وعلى حدوثها من القرانات التي تكون في كلّ مائتين وأربعين سنة مرة واحدة؛ ومنها تبدّل الأشخاص على سرير الملك، وما يحدث بأسباب ذلك من الحروب والفتن التي يستدلّ عليها من القرانات التي تكون في كلّ عشرين سنة مرة واحدة...»[3].

وقد يدّعى أنّ الاكتشافات العلميّة التجريبيّة قد تركت أثرها على الفلسفة منذ ديكارت وحتّى عصرنا هذا فغيّرت منهج البحث فيها وصار البحث الفلسفيّ يقبل الاستفادة من معطيات العلوم التجريبيّة. وبناء على

(1) محمد الفارابي، **السياسة المدنيّة**، ص70- 71.

(2) المصدر نفسه، ص71.

(3) إخوان الصفا، **رسائل إخوان الصفا وخلّان الوفا**، ج1، ص135- 170.

هذه الرؤية يختلف تقويم العلاقة بين الفلسفة والعلوم الطبيعيّة عنه بحسب النظرة التقليديّة، فقد يكون العلم متداخلًا أو متناسبًا مع الفلسفة، بحسب النظرة القديمة، ولكنّه بحسب النظرة الحديثة إلى الفلسفة يصير متناسبًا فقط.

وعلى الرغم من قبول كلا الادّعائين فإنّه ينبغي القول: لا يمكن الموافقة على أنّ العلاقة بين موضوعي العلم الطبيعي والفلسفة السياسية هي التناسب؛ لأن الفلاسفة المدنيين المتقدمين قد تحدّثوا عن تأثير الطبيعة على الحياة السياسية، وفي العصر الراهن أيضًا فإنّ ظهور مدارس الفلسفة التجريبية الجديدة أو نظريّة ترابط العلوم التي طُرحت في مجتمعنا أخيرًا، فرض ادعاء العلاقة بين العلوم التجريبية والعلوم والفلسفات السياسية في المنهج في حين أنّ تصنيف العلاقة بين العلوم إلى ثلاث حالات، هي: التباين، والتداخل، والتناسب، يكون بحسب العلاقة بين الموضوعات وليس على أساس المنهج أو مداخل التأثير.

- **علم الرياضيات وعلاقته بالفلسفة السياسية الإسلامية:** موضوع علم الرياضيات هو المقدار الذي يأخذ أشكالًا وصورًا عدّة في العلوم الرياضية المتنوّعة، فالمقدار المطلق هو موضوع علم الهندسة، والمقدار المقيّد بمادّة خاصّة هو موضوع علم الفلك (الهيئة)، والعدد المطلق هو موضوع علم الحساب، والعدد المقيّد بمادّة خاصّة هو موضوع الموسيقى. وليس ثمّة تناسب أو تداخل بين الفلسفة السياسية الإسلامية والرياضيّات، بل بينهما علاقة التباين. نعم قد يعثر المتتبّع على بعض الموارد المشتركة بين العلمين مثل الاشتراك في بعض المفاهيم أو الأحكام، وعليه ينحصر التناسب والانسجام في حدود هذه الدائرة الضيّقة لا يسري إلى العلم كلّه.

- **علم الفلسفة الخاصّة وعلاقته بالفلسفة السياسية الإسلامية:** يدرس علم الفلسفة بالمعنى الخاصّ، الوجود من حيث هو وجود ويضمّ

مباحث كالكليات (أحكام الوحدة، الأعراض المتغيرة، ماهية الوجود)، وعلم النفس (أحكام، أفعال، متعلقات النفس)، علم المعرفة (الأدوات الأركان، الحدود، الطرق، الشروط، المراحل، المدارس، المصادر وموانع المعرفة)، والإلهيات (البحث عن الله، والمعاد). ويمكن استخدام مسائل هذه الفروع والمباحث الفلسفيّة في دراسة مسائل الفلسفة السياسية. فإذا كان لمسائل من قبيل الوجود وخصائصه، النفس وصفاتها، قواعد المعرفة، العلم الحضوري، توحيد الواجب بالذات في الربوبية، العناية، القضاء والقدر وغيرها من المسائل، إذا كان لها دور في إثبات الاعتبارات الفلسفية والاعتبارات العملية، فإنّها تقع في مرتبة مباني الفلسفة السياسية الإسلامية ومصادرها. وسنكل البحث في هذا المجال إلى المباحث القادمة.

وبالنظر إلى ما تقدّم، يتبيّن أنّ الفلسفة بالمعنى الخاصّ هي علم أعلى مرتبةً من الفلسفة السياسية الإسلامية؛ ولأجل هذا يمكن عدّهما من العلوم المتداخلة. وما يستحقّ التوقّف عنده هنا هو العلاقة بين علم الكلام والفلسفة، وذلك أنّ بين علم الكلام في المنهج الإسلامي وعلم الإلهيات بالمعنى الأخصّ وكذلك بينه وبين الأمور العامة في علم الفلسفة بالمعنى الخاصّ علاقة من بعض الوجوه. وهذا من موارد الاختلاف بين الرؤية الإسلامية إلى العلاقة بين هذه العلوم وبين نظرة «اشتروس» الذي يميّز بين الكلام السياسي والفلسفة السياسية[1]. لكن لا بدّ هنا من الاعتراف باختلاف مستوى التحليل والاستنتاج بين الفلسفة وبين علم الكلام، حتى يمكن القول إنّ هذا العلم الأخير يتداخل مع الفلسفة في بعض مباحثها، ويتناسب معها في مباحث أخرى.

- **العلوم العملية: تهذيب الأخلاق، تدبير المنزل وسياسة المدن وعلاقتها بالفلسفة السياسية الإسلامية:** موضوع علم الأخلاق هو النفس

(1) لئواشتروس، فلسفه سياسى چيست؟، ص6.

الإنسانية من جهة عروض الحسن والقبح عليها. فيها موضوع علم تدبير المنزل هو الهيئة الاجتماعية التي تُسمّى البيت أو الأسرة، ودراسة العلاقات بين أعضائها. وأخيرًا موضوع سياسة المدن هو الهيئة الاجتماعية التي تُسمّى بالمجتمع. ويبحث هذا العلم في العلاقات التي تحكم أعضاء المجتمع الإنسانيّ من رأس الهرم الاجتماعيّ في السلطة إلى قاعدته. وتدرس الفلسفة السياسية الاجتماع السياسي ومراتب السلطة السياسية والمؤسسات المرتبطة بها. وعليه فإن علمي الأخلاق والفلسفة السياسية هما علمان مختلفان، والعلاقة بين علم التدبير المنزلي وسياسة المدن وبين الفلسفة السياسية هي علاقة التناسب. وثمّة نكتة مهمة جدًّا في توضيح معنى الفلسفة السياسية الإسلامية، بعدما تقدّم أنّ الاعتبارات العملية المحضة تدخل في إطار مباحث الفلسفة السياسية. والآن نضيف هذه النقطة وهي أن هذه الاعتباريّات وبلحاظ منشأ اعتبارها تنقسم إلى مجموعتين: الاعتباريات العملية العقلائية والاعتباريات العملية الشرعية؛ وعليه، فإنّ مفاهيم المجموعة الأخيرة أيضًا تدخل في إطار الفلسفة السياسية الإسلامية؛ لأنه -وكما ثبت في مسائل علم الإلهيات بمعناها الأخص- فإن الواجب (تعالى) عالم سواء بالنسبة إلى ذاته أم بالنسبة إلى مخلوقاته بمرتبة ذاته، لكن علاوة على العلمين المذكورين فإن الواجب (تعالى) عالم أيضًا بمخلوقاته بمرتبة المخلوق، ومعنى هذا أن جميع الموجودات ومنها الإنسان هي معلولة للواجب تعالى. وبناءً على ذلك فإن البشر وسائر الموجودات هي في الواقع وجودات رابطة ثابتة؛ لذلك فإنّه تعالى يتوفّر على علم حضوري بالموجودات الأخرى ومنها الإنسان في مراتب وجودها الإنسانيّ. وهذا العلم بالبشر يتعلق بهم بصورتهم البشريّة دون واسطة. وبما أن هذه الصورة العلمية تصير علّة موجِبة للبشر فإن الواجب تعالى له لطفٌ تجاه مخلوقاته.

وهذا العلم التفصيلي لله سبحانه بالموجودات ومنها الإنسان يؤدّي إلى تحديد الصفات والآثار الملحقة بالبشر في العلم الإلهي -العلم

الذي سوف يكون دليل عمل- بالتناسب مع ظرفية الأسباب والوسائل الموجودة. وعليه، فإن العناية الإلهية سوف تنتهي إلى التقدير الإلهيّ؛ لأن التقدير بالنسبة إلى السلوك والأفعال الإرادية للإنسان بمثابة الإطار الذي تتقولب مثل هذه الأفعال والسلوكيّات فيه، بحيث إن حدود سلوك البشر وأبعاده لا يمكنها أن تتخطى حدود القوالب المرسومة.

وبناءً على هذه المسائل التي يُبحث عنها في علم الإلهيات بمعناها الأخص، يمكن القول إن الاعتباريات العملية الثابتة والتي تصبح معتبرة بواسطة نظام التشريع شأنها شأن الاعتباريات العملية الثابتة والتي تصير معتبرة بواسطة القوة العاقلة للإنسان. وإن انطباق سلوك الإنسان وأفعاله الإرادية مع المخططات والمشاريع المعدة سلفًا -بواسطة القوة العاقلة أو الشريعة- تشبه المفاهيم الرياضية التي أشرنا إلى إمكان دخولها في نطاق الفلسفة السياسية. ويجب الالتفات إلى أن وجود مخطط أو مشروع (عقلائي أو شرعي) معدّ سلفًا، لا ينافي اختيار الإنسان وإرادته مطلقًا، وأنه بإمكان الإنسان أن يطبقها في حياته أو لا يطبقها.

وحتى يكون هذا الكلام مقدّمة لبيان التناسب بين العلوم الرسمية الإسلامية كالفقه، وأصول الفقه، علوم القرآن، والتفسير، وبين الفلسفة الإسلامية. فإنّه بناء يتبيّن أنّ اختلاف موضوعات العلوم الإسلاميّة الرسميّة لا يحول دون دخول نتائجها على خطّ الفلسفة السياسيّة الإسلاميّة، لإمكان توظيفها واستثمارها في هذا العلم. ولذلك يمكن الادّعاء أنّ العلاقة بين هذه المجموعة من العلوم وبين علمنا الذي نحن بصدد البحث عنه هي علاقة التناسب.

- **فن المنطق وعلاقته بالفلسفة السياسية الإسلامية:** موضوع فن المنطق هو المعرّف والحجة؛ أيّ التعريفات والاستدلال. وبعبارة أخرى: المعقولات الثانية والمركبات التي لا يتعلق وجودها بأي مادّة أو على الأقل أيّ مادّة جسمانية. وفائدة هذا الفن هي أنه يعصم الذهن عن الخطإ

في الفكر، وقد ذكر في ما سبق أن المفاهيم المنطقية هي مفاهيم معقولة ثانوية تختلف عن المعقولات الثانية الفلسفية في أنّ حيثية صدق المفاهيم المنطقية ذهنية في حين أن حيثية صدق المفاهيم الثانية الفلسفية خارجية؛ ولذلك فإنّ العلاقة بين فن المنطق والفلسفة السياسية الإسلامية هي علاقة الوسيلة بالهدف والمقصد.

3- المقصود بقيد «الإسلامية» في اصطلاح الفلسفة السياسية الإسلامية

يُقسّم بعض الكتاب في الفلسفة الإسلامية، الفلاسفة اليونانيين إلى قسمين رئيسيَّين: الفلاسفة الماديّون والفلاسفة الإلهيون. ويعتبر هؤلاء الكتّاب المسلمين أنّ الأساس في تقسيم الفلاسفة وكذلك المدارس الفلسفية هو الأساس الذي يُعتمد في اكتشاف العالم الطبيعيّ. وبناءً على ذلك يصفون بالماديّة تلك المذاهب التي لها منحى يروّج للمادّية، وكنموذج يمكن ذكر المذهب الملطي الذي أسسه طاليس (550-600ق.م). ومن بين تعاليم طاليس يمكن الإشارة إلى قوله: إنّ عالم المحسوسات ليس له بداية ولا نهاية، أزلي أبدي، لم يُخلق أيّ زمان ولا يفنى أيّ زمان. ويتفق مع طاليس في هذا التصوّر عدد من فلاسفة اليونان مثل: أنكسيمندر وأنكسيمنس أنّ العالم مثل عمارة كبيرة صنعت من مواد معينة؛ ولهذا فإنّ وظيفة الفلسفة هي التعرّف إلى المواد الداخلة في صناعتها. وكان هؤلاء يتصورون أنّ منشأ العوالم والنجوم والحيوانات والنباتات والناس هو مادّة أصلية أو أولية وستعود كلّها إليها في خاتمة المطاف. وإن اختلفوا في تفسير تلك المادّة الأولية: اعتبرها طاليس الماء، ورأى انكسيمندر أنها «غير معينة» أو «غير محددة»، بينما اعتبرها انكسيمنس الهواء. وقد كان يُطلق على تلك المذاهب الفلسفية التي تعتبر المادّة العنصر الأساسي للوجود الفلسفات الماديّة.

وكان أنكسيمندر يقول: إنّ هذا الشيء غير المعيّن أزلي وأبدي أيّ

خالد ويشمل كلّ العالم. أما أنكسيمنس فيرى أنّ المادّة الأصلية والمحددة للعالم واحدة وغير متناهية ويقول: إن الهواء حال واحد في جميع أنحاء العالم، وعليه فإنّ هذا المذهب المادّي الفلسفي يعرض تفسيرًا مادّيًا عقلانيًا للعالم.

وقد احتفظت بعض المدارس الفلسفيّة اليونانيّة بالعناصر الأساس للنزعة المادّيّة. وممّا يمكن الإشارة إليه هنا من مدارس مدرسة هراقليطس، والمدرسة الإيلياتيّة أو الإيليّة، وبعض التيّارات السوفسطائيّة. وقد يعبّر عن هذه المدارس من تلك الناحية بمدارس التغيّر الدائم. وفي مقابل هذه المذاهب الفلسفية ظهرت طائفةٌ أخرى من الفلسفات ذات الاتجاه المثالي في مقابل المادّيّة البدائية للمذهب الملطي، وذلك بالاستفادة من الرياضيات ومفاهيمها، فقد شيّد فيثاغورس مذهبًا يمكن وصفه بأنّه مذهبٌ ميتافيزيقيّ (في حدود سنة 531ق.م)، وأسس مدرسة في إيطاليا الجنوبية سميت بـ«الجامعة».

وكان فيثاغورس ذا توجّهات سياسية ودينية وفلسفية. وقد نشأ سقراط وأفلاطون على ضوء تعاليم مدرسته، ولا شك في أنّ هذين الفيلسوفين قد تأثّرا بتعاليم تلك المدرسة، وكان فيثاغورس أول من حوّل الفلسفة إلى دين أو منهج في الحياة. ولهذا هو استغلّ الدوافع الدينية في فلسفته ومنها انتشر هذا التوجّه في تاريخ الفلسفة والمذاهب الفلسفية الأخرى. ولهذا السبب كان يقال عن هذه الفلسفات إنها فلسفات إلهية أو ميتافيزيقية (ما وراء الطبيعة)، وإنها تختلف عن المدارس المادّيّة في تبنّيها التفسير غير المادّيّ للوجود.

ويشبّه الفيثاغوريون الموجودات بالأعداد. وقد تركت هذه النظرة العدديّة أثرها في فلسفات أخرى، ومن هنا شهدنا التفسير العدديّ للعدالة عند أفلاطون وأرسطو، كما شهدنا نظرة إلى العدد تُخرجه من دائرة الموجودات المادّيّة لتضفي عليه صبغة ما ورائيّة تتجاوز حدود المادّة.

وقد تركت هذه النظريّات أثرها في علم السياسة وأدّت إلى تطوّره. كما أسهمت عناصر أخرى من الفلسفة الفيثاغوريّة كنظريّات: الحدّ، والأخلاق، والدين، في ظهور ما يمكن تسميته بالفلسفة السياسيّة- الإلهيّة، في الفكر اليونانيّ القديم[1]. وعلى هذا الأساس يمكن تصنيف الفلسفة السياسيّة إلى: «إلهيّة» و«مادّيّة» . وأمّا تقييد الفلسفة السياسيّة بالإسلاميّة ووصفها، فإنّه يثير التساؤل الآتي: كيف يمكن تقييد الفلسفة التي هي علمٌ يبحث عن الوجود وخصوصيّاته، بقيْد الإسلاميّ أو غيره من القيود المشابهة؟

وإذا صحَّ القول إنَّ الإسلام باعتباره دينًا يمكنه أن يقدّم مجموعة من المفاهيم والقواعد العقلية في إطار العقائد الإسلامية، وهذا يبرّر وصف هذه القواعد والمفاهيم بأنّها إسلاميّة لدخولها في مجال العقيدة الإسلاميّة[2].

فقد يُقال إنّ أبحاثًا كهذه لا تدخل في مجال الفلسفة السياسية. وقد تقدّم بيان هذا الأمر في بحث العلاقة بين الفلسفة السياسية والعلوم الإسلامية الأخرى. وهذه المباحث أجدر بالدخول في الكلام السياسي، فالفلسفة النظرية لا توصف أصلًا بوصف «الإسلامية». والتحليل اللغوي لعبارة: «الفلسفة السياسية الإسلامية» يكشف عن أنّ المراد هو استعمال القواعد الإسلاميّة في مجال الفلسفة السياسيّة، ويؤدّي هذا الأمر إلى مغالطة لغويّة لا تصحّ. وعليه، لا ينبغي أن يكون التلازم بين مباحث الفلسفة النظرية والإسلام تلازمًا ذاتيًا، وإنما هو تلازمٌ اتفاقيٌّ وعَرَضيٌّ، وبالتالي ينبغي استبدال التقييد بالإسلاميّة بالتقييد بالمسلمين، بأن نقول: «فلسفة المسلمين السياسيّة». فكون الفيلسوف مسلمًا، أمثال الفارابي وابن سينا وغيرهما، لا يعني أنّ الفلسفة التي ينتجونها إسلامية

---

(1) عبد الرحمن العالم، تاريخ سياسى غرب از آغاز تا پايان سده هاى ميانه، الفصل الثاني؛ تئودور كمپرس، متفكران يونانى، ج1.

(2) غلام حسين إبراهيمي ديناني، ماجراى فكر فلسفى در جهان اسلام، ج3، الفصل الأوّل.

بذلك، ووفقًا لهذا الفهم فإنّ الفلسفة السياسية ليس معناها أنّ جميع فلاسفتها مسلمون ومتدينون بهذا الدين نفسه؛ بل المقصود هم المفكرون الذين نشؤوا وترعرعوا في بيئة الثقافة الإسلامية، واقتبسوا شاؤوا أم أبوا منطلقات فكرهم الفلسفي السياسي من هذه الثقافة، يُضاف إلى ذلك أنّه لا ينبغي تصوّر أن الفلسفة السياسية والفلسفة النظرية الإسلاميتين وجدتا من العدم دون أن تكونا مسبوقتين بتاريخ ومنشإٍ آخر؛ كلّا، ليس الأمر كذلك. فلا توجد ثقافة أو حضارة ليست مدينة لأسلافها، وأيضًا لسائر الثقافات والأمم.

وعليه، فإنّ المهم في هذا المجال هو أن فلاسفة أيّ بيئة حضارية وبعد الاتّصال وتبادل العلوم البشرية، وبمساعدة قدراتهم الإبداعية يرتبون المفردات والمعلومات في ظل منظومة فكرية منظمة ناشئة من حضارتهم. لذلك فإن قيْد «الإسلامية» في الفلسفة والفلسفة السياسية ليس رفعًا للفلاسفة غير المسلمين أو الاقتباس من الثقافة والحضارات الأخرى؛ بل إنّ المعيار الأصيل والأوحد في صحة اتصاف كهذا هو إيجاد منظومة فكرية متماسكة في مجال الفلسفة أو استخدامها في مجال السياسة وفقًا للخصوصيات الحضارية والثقافة الإسلامية(1)، كما إنّ اتصاف الحضارة والثقافة الإسلامية بقيْد «الإسلامية» هو نفسه له هذه الخصوصية.

4- الخلاصة والاستنتاج

كنا في هذا الفصل بصدد عرض العناصر المفهومية للفلسفة السياسية الإسلامية. والفلسفة السياسية في الرؤية المعاصرة هي فلسفة عملية، وهي تعني استخدام قواعد الفلسفة وأحكامها في مجال السياسة. والفلسفة السياسيّة الإسلامية هي علمٌ يدرس السلوك الإنسانيّ والمراكز والمؤسسات الناشطة في الحياة السياسية، وفقًا للمفاهيم الاعتبارية

(1) حسين غفاري، «فلسفه اسلامى يا فلسفه مسلمان».

والفلسفية والاعتباريات العملية الثابتة، العقلية والشرعية لأجل بناء مجتمع الكمال المطلوب. ولا يتضمّن هذا التعريف شرح الحقائق السياسية، والتي سنتكلم عنها في الفصل الآتي الذي يتناول موضوع الفلسفة السياسية الإسلامية.

وفي ما يرتبط بعلاقة الفلسفة السياسية الإسلامية بسياسة المدن، ذكرنا أنّ الفلسفة السياسية الإسلامية وسياسة المدن يبحثان كلاهما في أفعال الإنسان وسلوكه، وهما من هذه الجهة يشتركان في العلّة الفاعليّة. أما من ناحية العلة الماديّة، فإن القوى النفسانية المنهمكة في مطالعة المراكز والمؤسسات وأشكال الحياة، فهي في سياسة المدن تكون أقوى منها في الفلسفة السياسية، وكلاهما يقومان بدارساتهما العلمية على أساس المفاهيم الاعتبارية الفلسفية، والاعتبارات العملية العقلائية أو الشرعية، غير أن سياسة المدن وعلاوة على تلك المفاهيم التي تدخل في مجال المعقولات، تستعمل الخلقيات والصناعات أيضًا. وأخيرًا فإنّ هدف كلا العلمين هو الوصول إلى المجتمع المطلوب في الدنيا؛ ولهذا فهما متساويان في العلة الغائية أيضًا، أما علاقة الفلسفة السياسية الإسلامية بالعلوم الأخرى فهي كالآتي، ينظر إلى قسم من مسائل العلم الطبيعي، مثل: حقيقة الجسم الطبيعي، الهيولى، وإبطال الجزء الذي لا يتجزأ، والنفس، والحركة، والزمان وحدوث الأجسام بصفتها أصولًا موضوعة لعلم الفلسفة النظرية والفلسفة السياسية الإسلامية، وذلك عندما تؤثر في إثبات مسائل مثل الجبر والاختيار، والعلة والمعلول، والحركة، والعلم، والقدرة... أو يكون لها دخل في فهم الاعتباريات العملية الثابتة الشرعية أو العقلائية الفلسفية السياسية الإسلامية، والعلوم الرياضية متساوية من جهة كيفية النشوء والوقائع، ومن هنا فإن مفاهيم الفلسفة السياسية مشتركة مع المفاهيم الرياضية فهما متناسبان من هذه الناحية.

تستعمل الفلسفة السياسية الإسلامية مسائل الفلسفة النظرية بصفتها

أصولًا موضوعة. وهذه المسائل التي يمكن اعتبارها الأصول الموضوعة للفلسفة السياسية الإسلامية تشمل الأمور العامة كلّها، علم النفس، علم المعرفة، والإلهيات بالمعنى الخاص.

وتختلف الفلسفة السياسية الإسلامية عن علم الأخلاق، ولديها اشتراك نسبيّ أو في بعض المسائل مع علم التدبير المنزلي والعلوم السياسية أو أنها تستفيد من هذه العلوم بوصفها أصولًا موضوعة لها، فهذه العلوم إذن ستكون متناسبة مع بعضها، وطبعًا هذا التناسب إنما يكون في ما يخصّ الاعتباريات العملية الثابتة، الشرعية، والعقلائية.

إنّ المراد من قيْد «الإسلامية» في علم مصطلح الفلسفة السياسية الإسلامية، هو تلك الفلسفة السياسية التي قد تكون نشأت في الميدان الحضاري والثقافي الإسلامي، وفي هذا المجال لا فرق بين أن يكون الفيلسوف المنظّر، مسلمًا أو غير مسلم أو أن تكون أرضيّته الفلسفية هي بيئته الحضارية أو بيئة حضارة أخرى؛ بل المعيار الأصيل الوحيد هو إيجاد منظومة متماسكة في مجال فلسفة السياسة على أساس الخصوصيات الحضارية والثقافية الإسلامية.

الفصل الثاني

موضوع الفلسفة السياسية الإسلامية

يُحدّد ابن سينا موضوع العلم بقوله: «لكلّ واحد من العلوم شيء أو أشياء متناسبة نبحث عن أحواله الأحوال هي الأعراض الذاتيّة ويسمّى الشيخ موضوع ذلك العلم مثل المقادير الهندسيّة »[1]. والفرض المسبق الذي يبتني عليه هذا الكلام هو الاعتقاد بوجود جهات جامعةٍ وعناوين مشتركة، تصلح لتكون نظامًا جامعًا لمسائل العلم لتربط في ما بينها وتجمعها في إطار واحد هو العلم.

هذه العناوين المشتركة تجعل لكلّ علم خصوصيتين، **أولا**: تحدّد القاسم المشترك والجهة التي توحد جميع مسائل هـذا العلم وتعطيه شخصيةً واحدة تطبعه وتطبع مسائله المتنوّعة. **وثانيًا**: تفصل العلوم عن بعضها وتميّز أحدها عن الآخر؛ ولأجل هذا تستخدم الموضوعات في تصنيف العلوم. وعلى ضوء تعريف ابن سينا للموضوع يمكن استنتاج أنّ مسائل العلم من عوارض الموضوع الذاتيّة، وتقع في مقابل المعروض نفسه أيّ الموضوع.

والسؤال الأساس هنا هو: أيّ المعاني الأربعة للعرض هو المراد

(1) الحسين بن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج1، ص298.

من كلمة أعراض التي تُذكر في تعريف موضوع العلم؟ يبدو أنّ المراد من الأعراض هنا، هو أعراض الكليات الخمسة والتي تعني الخارج عن الذات والمحمول عليها. وهنا يُظهِر الدكتور مهدي الحائري دقّة خاصّة حيث يقول: «العرض هو الخارج عن الذات، والمحمول عليها وهو الذي يبحث عنه في كتب المنطق تحت عنوان «إيساغوجي»، وهو ينقسم إلى قسمين؛ أحدهما من العوارض الذاتية للموضوع ولكنّه ليس من مسائل العلم، وما يمكن عدّه من مسائل العلم هو بعض العوارض المحمولة على الذات؛ لأن لوازم الماهية من العوارض الخارجة المحمولة على الذات وتُصنّف في العوارض المذكورة في كتاب «إيساغوجي»؛ لكنّها، في الوقت نفسه، ليست من مسائل العلم. والعوارض الذاتية التي تدخل في مسائل العلم هي العوارض التي ليست من لوازم الماهيّة، شرط أن تكون نسبتها إلى الموضوع وعلاقتها به هي نسبة الإمكان.

وهذا التقسيم للعوارض من مبتكراتنا، ولم نعهد أحدًا قسّم عوارض موضوع العلم إلى هذين القسمين، وأدخل أحد القسمين في مسائل العلم دون الآخر، وهي العوارض التي لا تحتاج إلى جهة تقييديّة وواسطة في العروض، وذلك لأنّ هذا القسم من العوارض يحتاج إثباته للموضوع إلى نقاش واستدلال، تبعًا لكون علاقته به علاقة إمكان وبالتالي يحتاج ثبوته للموضوع إلى تعليل، لما قلناه عن كون نسبته إلى الموضوع نسبة إمكانيّة.

أما المجموعة الأخرى من العوارض الذاتية وهي التي لا يحتاج ثبوتها للموضوع إلى جهة تعليليّة (منشأ وجود) ولا إلى جهة تقييديّة (منشأ قبول)، فلا يمكن أن تُعدّ من مسائل العلم؛ لأنّها عوارض بيّنة الثبوت لموضوعها، وتثبت بثبوت الموضوع نفسه، وبالتالي يكون السؤال عن ثبوتها بعد الإيمان بثبوت الموضوع سؤالًا بعيدًا عن المنطق، وذلك

لأنّ الجعل لمثل هذا النوع من العوارض ليس جعْلًا تأليفيًا، بل هو جعل تحليليٌّ.[1].

وبناء عليه، فإنّ مسائل الفلسفة السياسية هي تلك المجموعة من البحوث والدراسات التي ليست داخلة في ذات الموضوع وحملها على الموضوع هو حملٌ إمكانيٌّ. لكن وكما أوضحنا سابقًا، فإنّ التعريف المطروح للفلسفة السياسية هو من الناحية الوجودية.

وهنا، لا بدّ من الإشارة إلى هذه النكتة وهي أنه بالإمكان التميز بين نوعين من التعريفات. الأوّل هو التعريف بالحدّ والرسم أيّ تعريف الأشياء بالجنس والفصل، والعرض العام والعرض الخاص. وهذا النوع من التعريفات مفيد، وخاصّة بالنسبة إلى المفاهيم الماهوية التي لها جنس وفصل. أما بالنسبة إلى المعقولات الثانوية التي ليس لها جنس وفصل ولا عرض عام وخاص حقيقيٌّ، فلا يمكن تعريفها بهذا النوع من نوعي التعريف؛ إلّا بالمسامحة والمجاز؛ وما يحصل هو أنّ قوة الوهم في الذهن الإنسانيّ تخترع لمثل هذه المفاهيم أجناسًا وأنواعًا وأعراضًا، ثمّ تستخدمها في تعريفها.

والنوع الثاني من التعريفات هو التعريفات الوجودية أيّ التي تعرّف الأشياء بعللها الأربع: الفاعلية والماديّة والصورية والغائية. وقد أشرنا سابقًا إلى أنّ الفلاسفة المسلمين استخدموا هذه الطريقة في تعريف الفلسفة السياسيّة الإسلاميّة؛ ولكن ليس معنى هذا أنّ كلّ واحدة من العلل الأربعة المذكورة تكون بحدّ ذاتها موضوعًا للفلسفة السياسية، ويكون للفلسفة السياسيّة الإسلاميّة موضوعها على عدد عللها الأربع. ولا يعني ذلك أيضًا أنّ مجموعة هذه العلل الأربع تتّحد في كلٍّ واحد وتكون موضوعًا للفلسفة السياسيّة.

---

(1) مهدي الحائري، **كاوش هاى عقل نظرى**، ص17–18.

ولهذا السبب بالتحديد صنّفنا تعريفات الفلسفة السياسية في المبحث السابق إلى مجموعتين: مجموعة التعريفات الموضوعية التي لا تتطرّق إلى العلل الأربع، والمجموعة الأخرى هي مجموعة التعريفات الوجودية، وبخاصةٍ التعريفات الغائية منها التي لا تتطرّق لسائر العلل، ولا تشير في طيّاتها إلى موضوع علم الفلسفة السياسية.

ومن المُسلّم به أن تعريف الفلسفة السياسية بحسب عللها الوجودية يختلف عن تعريفها بحسب الموضوع، وتبعًا لذلك سوف يختلف تقويم العلاقة بينها وبين سياسة المدن حسب العلل الوجودية أو موضوع كلّ من العلمين. وسوف نتطرّق في هذا المبحث إلى العلاقة بين العلمين حسب موضوعهما في حين أنّنا عقدنا المقارنة في الفصل السابق بناء على العلل الوجودية للعِلمين المذكورين.

1- موضوع الفلسفة السياسية

شرحنا في ما سبق العلاقة بين الفلسفة السياسية وسياسة المدن بحسب العلل الأربع. والآن وبهدف البحث في موضوع الفلسفة السياسية بالمعنى الخاصّ، يجب علينا أوّلًا استخراج موضوع سياسة المدن من كتابات فلاسفة سياسة المدن، ومن ثم الوصول إلى موضوع الفلسفة السياسية الإسلامية وعلاقتها مع مصطلح «سياسة المدن».

يعرّف الفارابي العلم المدني باعتبار متعلّقه بالآتي: «أما العلم المدنيّ فإنّه يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإراديّة، وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التي عنها تكون الأفعال والسنن»[1].

ويتابع كلامه مفصِّلًا المسائل التي يبحث فيها هذا العلم وهذه

(1) محمد الفارابي، إحصاء العلوم، ص64.

المسائل هي: الغايات المترتّبة على الأفعال، والإنسان وما ينبغي أن يكون عليه، والمدن وكيفيّة إدارتـها.[1]. ويصنّف في موضع آخر أقسام الاجتماعات المدنيّة فيقول: «والجماعات الإنسانيّة منها عظمى ومنها وسطى ومنها صغرى. والجماعة العظمى هي جماعة أمم كثيرة تجتمع وتتعاون. والوسطى هي الأمّة. والصغرى هي التي تحوزها المدينة. وهذه الثلاثة هي الجماعات الكاملة. فالمدينة هي أوّل مراتب الكمالات. وأما الاجتماعات في القرى والمحالّ والسكك والبيوت، فهي الاجتماعات الناقصة. وهذه منها ما هو أنقص جدًّا وهو الاجتماع المنزليّ وهو جزءٌ للاجتماع في السكّة، والاجتماع في السكّة هو جزء للاجتماع في المحلّة؛ وهذا الاجتماع هو جزء للاجتماع المدنيّ...»[2]. وبذلك يكون مجال العلم المدني عند الفارابي أوسع من الفلسفة السياسية وفقًا للفهم المعاصر الذي يحصر همّ الفلسفة السياسيّة واهتمامها في دائرة العلاقات الاجتماعيّة والمؤسّسات. ومن ثمّ إنّ النقطة الأهـمّ في كلام الفارابي هو ربطه بين الفضائل المشار إليها أعلاه وبين الرئاسة، وحكمه بتوقّف الأولى على الأخيرة.

بعد ذلك يَشرْع وبصورة مباشرة في بيان موضوع العلم المدني ويعتبر الرئاسة هي العنوان الجامع والحد المشترك لمسائل العلم المذكور، فيقول: «وتبيّن»[3].

ويرى الفارابي أنّ الرئاسة هي القيام بالمُلك والسياسة. ويقول في بيان موقفه هذا: «وتبيّن أنّ المهنة الملكيّة الفاضلة تلتئم بقوّتين: إحداهما القوّة على القوانين الكليّة. والأخرى: القوّة التي يستفيدها الإنسان بطول مزاولة

(1) المصدر نفسه، ص64-65.

(2) محمد الفارابي، **السياسة المدنيّة**، ص69-70.

(3) محمد الفارابي، **إحصاء العلوم**، ص65.

الأعمال المدنيّة، وبممارسة الأفعال في الأخلاق، والأشخاص في المدن التجريبيّة. والحنكة فيها بالتجربة وطول المشاهدة»[1].

وأمّا إخوان الصفا فيعتقدون أنّ السياسة الملوكيّة هي الإمامة. والإمامة من وجهة نظرهم إنّما هي خلافة[2]. والخلافة نوعان: خلافة النبوّة، وخلافة الملك. ويرون إمكان اجتماع هاتين الخصلتين في شخص واحد ويمكن أن تفترقا، فيكون الملك شخصًا والنبيّ المبعوث شخصًا آخر. وعن خصال الملك يقولون: «فأمّا خصال الملك فأوّلها أخذ البيعة على الأتباع المستجيبين، وترتيب الخاصّ والعامّ مراتبهم، وجباية الخراج والعشر والجزية من الملّة، وتفريق الأرزاق على الجند والحاشية، وحفظ الثغور، وتحصين البيضة...، وما شاكل من هذه الخصال المعروفة بين الرؤساء والملوك»[3].

ويحدّد نصير الدين الطوسي موضوع سياسة المدن بقوله: «وموضوع هذا العلم الهيئة الحاصلة من الاجتماع الذي يجعل أفعالهم على الوجه الأكمل»[4]. ومع الإلفات إلى أنّ كلام الطوسي في كتابه هذا هو أقرب ما يكون إلى شرح لكلام الفارابي، نشير إلى أنّه يتّفق مع الفارابي في تقسيم الاجتماع الإنسانيّ إلى الاجتماع المنزليّ الذي هو أوّل الاجتماعات الإنسانيّة، ويليه اجتماع أهل المحلّة، وبعده اجتماع أهل المدينة، وبعده اجتماع الأمم الكبار، وأخيرًا اجتماع أهل العالم.[5].

ويعتبر الطوسي أنّ الموضوع الأساس لسياسة المدن هو الرئاسة

---

(1) المصدر نفسه، ص66.

(2) إخوان الصفا، **رسائل إخوان الصفا وخلّان الوفاء**، ج 3، ص 406.

(3) المصدر نفسه، ص 407.

(4) نصير الدين الطوسي، **أخلاق ناصري**، ص 254.

(5) المصدر نفسه، ص 255- 256.

والحكم، وأنّ كلّ رئيسٍ على قوم مـرؤوسٌ من آخر أعلى منه في هرم السلطة، إلى أن نصل إلى قمّة الهرم وهو الرئيس أو الملك على الإطلاق.[1].

وبهذا يتبيّن أنّ موضوع سياسة المدن هو علاقات السلطة بين الحاكم والمحكومين طوال تاريخ المنهج السياسي الإسلامي. وهو ما اهتمّ به الفلاسفة لمدة من الزمن على الرغم من اختلاف تعبيراتهم وألفاظهم عن هذا المعنى. وكمثال على ذلك يرى قطب الدين الشيرازي أنّ «المدينة» هي موضوع سياسة المدن، كما يعتبر، شأنه في ذلك شأن الفارابي ونصر الدين الطوسي، أنّ المُراد من المنزل في مصطلح الحكمة هو مجتمع أهل الدار[2] والمراد من المدينة هي الجماعة التي سكنت في مكان معين[3].

وصـدر الدين الشيرازي مدينٌ لتعاليم الفارابي حتى إنّـه يستعمل عباراته ومصطلحاته، ويستعير منه تشبيهه المدينة بجسم الإنسان، الذي تتكافل أجزاؤه وأعضاؤه ويدعم بعضها بعضًا على الرغم من تفاوت هذه الأعضاء في الفضل والشرف[4]. و«كذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطر والطبائع، متفاضلة الهيئات بحسب عناية الله على عباده... ففيها إنسانٌ واحدٌ هو رئيسٌ مطاعٌ، وآخرون يقرب مراتبهم من الرئيس، وفي كلّ واحد منها هيئةٌ وملَكَةٌ يفعل بها فعلا يقتفي به ما هو مقصود ذلك الرئيس؛ وهؤلاء هم أولو المراتب الأوّل. ودون هؤلاء هم الذين يخدمون ولا يخدمون وهم الأسفلون في أدنى المراتب...»[5].

إذًا يظهر ممّا تقدّم كلّه أنّ موضوع سياسة المدن في تراث البحث

---

(1) المصدر نفسه.

(2) محمد الفارابي، **فصول منتزعة**، ص4؛ نصير الدين الطوسي، **أخلاق ناصري**، ص251.

(3) قطب الدين الشيرازي، **درّة التاج**، ج2، ص96.

(4) صدر الدين الشيرازي، **المبدأ والمعاد**، ص557 و560.

(5) المصدر نفسه، ص560–561.

الحكمي الإسلاميّ هو علاقات الحاكم والمحكومين. والفلسفة السياسية، بدورها، تعالج الموضوع نفسه وتبحث عن العوارض الذاتيّة لعلاقات الحاكم والمحكومين؛ لكنّها تعالج هذا الأمر في ما يرتبط باجتماعٍ مدنيٍّ واحد دون غيره.

2- طبيعة المفاهيم السياسية

يُقال إنّ معادل مصطلح «فلسفة» في اللغة العربية «الحكمة». والحكمة من الإحكام والإتقان والعمل الذي يكون في غاية الإتقان والإحكام يُسمى حكيمًا. ويعرف قطب الدين الشيرازي الحكمة بقوله: «معرفة الأشياء كما هي عليه والقيام بالأفعال كما ينبغي، بقدر الاستطاعة، حتى تصل النفس الإنسانية إلى كمالها المقصود»[1]. فبرأيه أنّ ثمّة معيارًا خاصًّا ينبغي توفّره حتّى يُسمّى العلم حكمةً، ويقول: «العلم، أعني الصناعات التي تجب فيها المزاولة النظرية تنقسم إلى قسمين: الأوّل هو الذي تكون نسبته إلى جميع الأزمنة والأمم واحدةً، ولا يتبدّل بتبدّل الملل والدول، مثل علم الهيئة الفلكية وعلم الحساب وعلم الأخلاق. والآخر هو الذي لا تكون نسبته إلى جميع الأزمنة والأمم واحدةً، مثل علم الفقه بشريعةٍ من الشرائع التي تبقى محفوظة مع أشخاص بعينهم ثم تتبدّل بعدهم، وكالعلم بلغةٍ من اللغات؛ لأن هذا العلم بقياس أصحاب تلك اللغة دون غيرهم، ولا يعتبر هذا القسم من الحكمة، بخلاف القسم الأوّل»[2].

ويضع قطب الدين الشيرازي علم الأخلاق إلى جانب علم الرياضيات وعلم الهيئة في دائرة الحكمة، فهو والفلاسفة المدنيّون الآخرون يعتبرون التدبير المنزليّ وسياسة المدن، مضافًا إلى علم الأخلاق، من العلوم

---

(1) قطب الدين الشيرازي، درّة التاج، القسم الأوّل، ص152.

(2) المصدر نفسه، ص151.

الحِكمية الثابتة بالنسبة إلى جميع الناس في الأزمنة والأماكن، ولا تختلف من قوم إلى آخرين ومن دولةٍ إلى أخرى.

ونحن نعلم أنّ الناس يمكنهم العيش الاجتماعيّ، إذا ما استفادوا من التعاون في ما بينهم، بحيث يضع كلّ فردٍ ما لديه من إمكانيّات في خدمة الآخرين، ويستفيد في المقابل من إمكانيّات غيره. وبذلك يتحقّق التوازن بين أفراد المجتمع؛ وبهذا التوازن والاعتدال يأخذ المجتمع الإنسانيّ صورته الفعليّة.

إن القواعد والضوابط التي تحقّق التوازن بين أفراد المجتمع، هي مجموعة من الاعتبارات الاجتماعية والسياسية؛ ولهذا فإن كلّ ما له صلة بشؤون الحكم ذو منشإٍ اعتباري وتعاقدي يتغيّر وفقًا للظروف الجغرافية والتاريخية للمجتمعات. وإذا كانت الحكمة مشروطةً بعدم التغيّر كما يرى قطب الدين الشيرازي، فما الذي أدّى بالفلاسفة المدنيّين إلى تصنيف سياسة المدن في دائرة العلوم الحكمية؟

لقد سعى الفلاسفة المدنيّون وغيرهم من منتجي العلوم الإسلامية إلى الاستفادة، في هذا المجال، من أسس هذه القواعد الاجتماعية والسياسية، وذلك عبر تحليل منشإ هذه القواعد بُغية الوصول إلى المعايير العابرة للزمان والمكان للحياة السياسية. فالفارابي، على سبيل المثال، ضمن تقسيمه الفضائل إلى أربعة أنواع: النظرية، الفكرية، الخُلُقية والعملية، قسّم الفضائل الفكرية إلى نوعين هما: الفضائل الدائمة المرتبطة (بمجتمع الكمال المطلوب)، والفضائل الزمانية والمكانية أيّ المرتبطة بزمان ومكان خاصّين[1].

ويُرجع العلماء المسلمون غالبًا مفاهيمهم الفقهيّة والاجتماعية

---

(1) محمد الفارابي، تحصيل السعادة، ص60-86.

والكلاميّة، إلى مفهومي «العدل» و«الظلم»، ويشترك في هذا الأمر الفلاسفة المدنيّون والمتكلمون والفقهاء، ويجعلون من هذين المفهومين أساسين للتعاليم الأخلاقية والاجتماعية ويعبّرون عن هذا المعنى بقضيتي: «العدل الحسن» و«الظلم القبيح»؛ ويسمون هاتين القضيتين «المستقلّات العقلية» وهو المصطلح الذي ابتكره وروّج له المتكلمون[1]. وعليه، فإنّ تحديد منشأ المفاهيم السياسية والاجتماعية يرتبط بتحليل منشإ المستقلّات العقلية.

فإذا عُدّت المستقلّات العقلية بديهيات للعقل النظري وابتنت على أساسها الاستنتاجات والاستنباطات النظرية الأخرى، عندها يمكن الحديث عن الحكمة العملية وسياسة المدن الثابتة لجميع الأزمنة والأماكن؛ وأمّا إذا عُدّت المستقلّات العقلية من الإدراكات غير البديهية، فعندها ينبغي البحث عن منشإٍ آخر لسياسة المدن.

وبين المتكلمين المسلمين اختلافٌ في الرأي حول تفسير منشإ هاتين القضيتين. يرى الأشاعرة، أنّ ما يطلق عليه (مستقلات عقلية) ليس هو سوى التعاليم الأخلاقية التي أقرّتها الشريعة، بينما يرى آخرون أن القضايا المذكورة هي قواعد عقلية توافق عليها عقلاء الأقوام وأهل الصدارة لما فيها من فوائد اجتماعية؛ بهدف تحقيق السعادة، ومن ثمّ تحوّلت إلى مقبولات وقواعد عامّة بالتدريج.

مجموعةٌ ثالثةٌ من المتكلمين وفي رأي مشابه لرأي المجموعة الأخيرة ترى أن تلك القضايا هي قضايا مشهورة حظيت بقبول عام لما فيها من فوائد اجتماعية؛ لكن هذه القضايا نابعة من تعاليم مشتركة بين جميع الأديان ومقبولة لدى جميع الناس في الأمم والثقافات كافة. ومن وجهة نظر الفلاسفة المسلمين أيضًا، فإن مثل هذه القضايا في الحكمة العملية هي من القضايا المشهورة، ويعبّر عنها ابن سينا بعبارة: «الآراء المحمودة» ؛ ولذلك

(1) مهدي الحائري، كاوش هاى عقل نظرى، ص140.

فمن وجهة نظر المدارس الثلاث المذكورة، ترتكز الحكمة العملية بشكل عام وسياسة المدن بصورة خاصّة على القضايا المشهورة التي لا تخرج من أُطر الزمان والمكان؛ وغاية الأمر أنّها تتفاوت في ما بينها بحسب طول مدّة بقائها وقصرها، على نحو ما بيّن الفارابي في الفضائل الفكريّة.

وفي مقابل النظرية التي ترجع المستقلّات العقلية إلى الاعتبارات العقلية أو الشرعية، ثمّة مجموعة أخرى من النظريات ترى أنّ الحسن والقبح قضيتان عقليّتان وهما بمثابة بديهيات للعقل النظري.

وأبرز من تبنّى هذه النظرية نصير الدين الطوسي الذي يقول:

«الفعل المتّصف بالزائد إما حسنٌ أو قبيح... وهما عقليّان للعلم بحسن الإحسان وقبح الظلم من غير شرع. ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا، ولجاز التعاكس»[1].

يستعمِل المتكلمون «المستقلّ العقليّ» للتعبير عن القضية التي يكفي للتصديق والإذعان بصدقها، تصوّر الموضوع والمحمول وتصور النسبة بينهما، دون حاجة إلى شيء آخر خارج عن القضية. وهذا هو بالتحديد تعريف البديهي. لكنّ الشيء الوحيد الذي يمنع من عدّ المستقلّات العقلية قضايا بديهية، هو تصنيف أكثر المتكلّمين والفلاسفة المدنيّين إيّاها بين القضايا المشهورة. وبعبارة أخرى: ثمّة من يعتقد أنّ بين كون القضية بديهيّة وبين كونها مشهورة تنافيًا. إلّا أنّ الواقع خلاف ذلك؛ فلا تنافي بين الوصفين، والحقّ في هذا الأمر مع عبد الرزاق اللاهيجي الذي يقول:

«لا تنافي بين كون المصلحة في الأحكام المذكورة (العدل الحسن والظلم القبيح) أمرًا اعتباريًا وبين كونها يقينيّة. فلا مانع من دخول قضيّة واحدة في المقبولات من جهةٍ وفي اليقينيّات من جهة أخرى. وبالتالي

---

(1) نصير الدين الطوسي، تجريد الاعتقاد، ص421-422.

لا مانع من دخولها في كلٍّ من البرهان والجدل، وفي كلتا الحالتين تكون بديهيّةً »[1].

لكن ما هو العدل الذي يمكن عدّه جزءًا من قضية بديهية؟ يصف المحقّق اللاهيجي العدلَ في كتابه بأنه فعلٌ حسن[2]. ويعرّفه صدر الدين الشيرازي بأنّه المساواة أو الحد الوسط بين طرفين[3]، وهذا هو نفسه تعريف نصير الدين الطوسي. فالطوسي لا يرى نسبة أشرف من نسبة المساواة، ولا تُعقل المساواةدون اعتبار الوحدة. ومعنى هذا الكلام أنّ العدالة لها حقيقة رياضية، لأن العقل الإنساني يلتفت إلى نفسه ويبحث عن صفاته النفسانية، كونه يدرك أن أفضل وسيلة للعلاقة بينه وبين الآخرين هي تلك العلاقة التي يكون فيها أفراد المجتمع شيئًا واحدًا ومتساوين فيما بينهم؛ بحيث لا يحظى حينئذٍ أحدٌ من أفراد المجتمع بزيادة أو يعرض عليه نقصٌ بالقياس إلى غيره من الناس (وهذا هو المعنى الأرسطي للعدالة). كذلك عندما يقيس كلّ فرد في المجتمع علاقته وأبناء نوعه إلى خالق الكون، فإنه يجد أنّ النسبة متساوية بينه وبين غيره من الناس (وهذا هو المعنى الأفلاطوني للعدالة). وبذلك يكون مفهوم العدالة بالنسبة إلى الإنسان لازمًا عقليًا للحُسن أو الوحدة الكونية. ومن المعلوم أنّ مفهوم الوحدة ونسبة التساوي هي حقائق رياضية وبرهانية. وسنتحدث بصورة مفصّلة في هذا المجال في مبحث مسائل الفلسفة السياسية.

وما ينبغي الالتفات إليه أو التوقّف عنده هنا هو أنّ الوجود، بناءً على هذه النظرية، هو عالم نِسَبٍ، ولأجل هذا أقيمت معرفته على قاعدة هذه النسب الرياضية. ومن هنا نرى أنّ الفلاسفة المدنيّين المتقدمين كالفارابي

(1) عبد الرزاق اللاهيجي، **سرمايه ايمان**، ص61.

(2) المصدر نفسه، ص57.

(3) صدر الدين الشيرازي، **شرح أصول الكافي**، باب العقل والجهل، الحديث 14.

وإخوان الصفا قد بنوا عددًا من أفكارهم الفلسفية والفلكية على علم الرياضيات والأعداد. فإخوان الصفا يبنون دراساتهم الفلكيّة على قواعد رياضيّة، لاعتقادهم بخضوع العلاقات بين أجزاء الكون لقواعد رياضيّة صارمة. وعلى الإنسان أن يوازن بين أعماله وسلوكه الإرادي وبين تلك القواعد الرياضيّة المشار إليها للوصول إلى نمط الحياة المبتغاة. وقد اقتضت هذه النظرة الفلسفيّة إلى الوجود، بأنّ أفضل العلوم هي العلوم التي تشتمل مباحثها على هذه النسب العددية، كالهندسة، والرياضيّات، والموسيقى[1].

وفي ما يرتبط بالفارابي فإنّ معيار الفضائل الاجتماعيّة عنده ليس هو الفضائل الفكرية، بل الفضائل النظرية، على الرغم من أن أُنموذج المدينة الفاضلة ومشروعها يُظهر الفضائل الفكرية أكثر من غيرها. وعليه فإنّ الفضائل النظرية التي تحدّث عنها في كتبه: «تحصيل السعادة»، و«السياسة المدنيّة»، و«آراء أهل المدينة الفاضلة»، و«فصول منتزعة»، وخاصّة المباحث المتعلقة بالإنسان والإرادة الإنسانية، هذه الفضائل هي التي لا تخضع لمعايير الزمان والمكان، وهي التي تعطي الفلسفة السياسية الإسلاميّة إحكامها وإتقانها. وبعبارة أخرى: هي التي تجعل منها حكمة.

في مقابل نظريتي: عقلانية وعُقلائية مفهوم العدل بوصفه أساس المفاهيم السياسية، ثمّة نظرية ثالثة تعتبر العدالة مفهومًا من سنخ العواطف والمشاعر الإنسانيّة. إذًا، فالمفاهيم السياسيّة لها منشأ خياليّ، ومثل هذه الخيالات إما أن تكون مبتنية على العاطفة الشخصية للأفراد أو مُبتنية على العواطف الإنسانية والجمعية لهم، فصفتا الحسن والقبح اللتان ينسبهما الفاعل إلى فعله هي أمثلةٌ لتلك المجموعة من النظريات. يقول العلامة الطباطبائي:

---

(1) إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلّان الوفا، ص69 و134.

«نحن نحبّ الكثير من الحوادث الطبيعية، ولأننا نعتبرها حسنة نحبها. ونكره حوادث أخرى ونشمئزّ منها؛ ولأننا نعتبرها سيئة نكرهها. فنحن نعدّ كثيرًا من الأجسام والمذوقات والمشمومات حسنةً عن طريق الإدراك الحسّيّ لا عن طريق الخيال. ونعدّ قسمًا آخر منها قبيحًا كصوت الحمار وطعم المرارة ورائحة الميتة، ولا شكّ لنا في هذه الأمور ولا تردد. ولكنّنا بعد التأمل لا نستطيع أن نعتبر قبح هذه الأمور ولا حُسن تلك الأشياء من الأمور المطلقة، ولا يمكننا إضفاء الواقعيّة عليها، وذلك لأنّنا نلاحظ أنّ هناك أحياء أخرى يختلف سلوكها عن سلوكنا... إذًا، لا بدّ من أن نقول: إنّ صفتي الحُسن والقبح اللتين تتميّزان بخواصّ طبيعيّة لدينا إنّما هما نسبيّتان وتتوقّفان على كيفيّة تركيب المجموعة العصبيّة أو المخّ فينا. وبناء على هذا نستطيع القول إنّ الحسن والقبح في إحدى الخواصّ الطبيعيّة يعني انسجامها وملاءمتها للقوّة المدركة أو عدم انسجامها وملاءمتها لها»[1].

وبناءً على ما ذكرناه، يمكن تلخيص منشأ مفهوم العدل على النحو الآتي: بناءً على إحدى النظريات، العدل له وجود اعتباريٌّ وعقلائيٌّ، وبناء على نظرية أخرى العدل له حقيقة واقعيّة أيّ طبيعية أو عقلية، وطبقًا لنظرية ثالثة فإنّ منشأ العدالة هو الخيال الذي يكون إما في الذهن العام أو في الذهن الخاص للأشخاص. والمفاهيم السياسية بحسب النظرية الأولى، هي مفاهيم عقلائية اعتباريّة مقيّدة بالزمان والمكان. أما بحسب النظرية الثانية فلا مانع يمنع من وجود فلسفة سياسية بمفاهيم سياسية حقيقية ومبتنية على القضايا البديهية العقلية. وأما النظرية الثالثة فالمفاهيم السياسيّة عندها شخصية أو جمعية. ولكنّها على جميع الأحوال افتراضية تمتاز بسمة النسبيّة المفرطة.

وعليه، لا يمكن عدّ الفلسفة السياسية حكمة ومن العلوم الحكميّة

---

(1) مرتضى مطهري، مجموعه آثار، ج6، ص431-432.

إلّا بناء على النظرية الثانية؛ وذلك أنّ المفاهيم السياسيّة التي تنتجها هذه النظريّة هي مفاهيم اعتباريّة نفس أمريّة. وتدرك النفس هذه المفاهيم عندما تنظر بواسطة قوّة الوهم إلى ذاتها وصفاتها الحقيقيّة كالقدرة والإرادة والعلم، وتقيس نفسها إلى سائر الموجودات فتدرك بعض النسب بينها وبين هذه الموجودات كنسبة التساوي والحسن والقبح، والوحدة والكثرة، وبخاصّة في ما يرتبط بأفراد النوع الإنسانيّ والنظام الأحسن. وبما أنّ هذه الإدراكات المشار إليها لها منشأ انتزاع حقيقيٌّ أيّ النفس الإنسانية أو النظام الأحسن للخلق فإنّها تكون ذات قيمة حقيقية ومنطقية. وفي حالة تطابق الأعمال الإرادية مع هذه النسب المُدركة في مقابل أبناء النوع الواحد في مجتمع ما فإنّ المدينة الفاضلة سوف تتحقق. هذه الإدراكات تُظهر من جهة أساس الحاجات الحقيقية للنوع الإنساني وتفصل مثل هذه الحاجات عن الحاجات الخيالية وغير الحقيقية، ومن جهة أخرى، هي تشكل أُسس النماذج الفاضلة. وهذه النماذج التي هي اعتباريّات عملية محضة تبتني على أساس الحاجات الحقيقية؛ ولهذا السبب بالذات تكون هذه النماذج فاضلة. في حين أنه لو كانت النماذج المذكورة مبنية على أساس الإدراك الخيالي وغير الواقعي للحاجات الإنسانية، فإن نماذج المجتمعات غير الفاضلة سوف تظهر. وعليه يرجع معيار فاضلية المجتمعات إلى ابتناء نماذج الحياة السياسية على مفاهيم الأساس الأوّل ولهذا المعنى بالتحديد فإننا نسمّي المفاهيم السياسية للفلسفة السياسية الإسلامية بالحقائق السياسية.

3- الخلاصة والاستنتاج

يُستفاد ممّا تقدّم أنّ موضوع العلم هو الشيء الذي يبحث العلم عن عوارضه الذاتيّة. والمقصود من العوارض الذاتية هنا، هو العوارض التي ليست من لوازم ماهيّة الموضوع، وتكون بالنسبة إليه ممكنة العروض؛ فمسائل العلوم إذن قابلة للحمل على موضوعاتها بواسطة الاستلزامات العقلية للمسائل. وبناءً على هذه المقدمة، يمكن القول إنّ الموضوع الذي

تعرض عليه أحكام الفلسفة السياسيّة هو «الحكم»، و«علاقات الحاكم والمحكومين». أما منشأ (أو طبيعة) مسائل الفلسفة السياسية فهو مزدوج فالمفاهيم والمسائل الأساس للفلسفة السياسيّة التي تتلخص في مسألة العدالة بالخصوص، هي من قبيل المفاهيم الاعتبارية النفس أمريّة للفلسفة والتي تكشف المعايير الأساس للحياة السياسية. وأما المفاهيم التي ترتبط بجزئيّات الموضوعات وتفاصيلها، فهي من صنف الاعتباريّات المحضة. وهـذه المفاهيم هي مفاهيم تعاقدية وافتراضية؛ لكن إذا اقتُبست من الحاجات الإنسانية الحقيقية والتي تتحدد على ضوء مفاهيم النوع الأوّل فإنها سوف تطرح نتائجها وآثارها الحقيقية. وفي هذه الحالة يمكن عدّ الفلسفة السياسية وسياسة المدن حكمة بمعنى العلم البرهاني والمتقن.

الفصل الثالث

أصول الفلسفة السياسية الإسلامية

يرى المناطقة المسلمون أنّ كلّ علمٍ له مبادئ مفروضة يتمّ بواسطتها إثبات محمولات المسائل لموضوعاتها. وتنقسم مبادئ العلوم إلى طائفتين كليتين: **الأولى**: تعاريف العلم ومفاهيمه وهو ما يُعرف بالمبادئ التصورية؛ **الثانية**: الأوضاع أو المبادئ التصديقية. والمبادئ التصورية للعلم هي التعاريف المنطقية (مثل الحد والرسم والتعاريف الوجودية) لموضوعات العلم ومسائله. أما الأوضاع والمبادئ التصديقية للعلوم فهي القضايا التي تُؤلف برهان إثبات مسائل ذلك العلم من تلك القضايا، ومحل بحثنا الآن هو هذا القسم من المبادئ.

كما إنّ المبادئ التصديقية للفلسفة السياسية تتكون من مجموعتين من المبادئ الضرورية والاستلزامات العقلية. وأهم القضايا المربوطة بالمجموعة الأولى قضيتان:

الأولى: قضية (العدل حسن)

الثانية: قضية (الظلم قبيح)

ويطلِق متكلّمو المسلمين على هاتين القضيتين (المستقلّات العقلية)، فيما يعدّهما أكثر الفلاسفة من القضايا المشهورة. لذا هما ليستا من القضايا الأوليّة. وقد تقدّم أنّه لا تنافي بين شهرتهما وبين بداهتهما.

مع العلم أنّ كلتا القضيتين المذكورتين تُعتبران من القضايا الأولية في العقل العملي؛ وذلك لأن القضايا توصف بأنها مستقلّة عقليّة، عندما لا يحتاج العقل للتصديق بصحتها إلى شيء آخر عدا تصور طرفيها وتصور النسبة بينهما. ولهذا السبب، هما من أوليّات العقل العمليّ كما هما من أوليّات العقل النظريّ.

وحول سؤال: لماذا لم يجعل المناطقة هذه القضايا جزءًا من الأوليات؟ فإنه يجب الانتباه إلى أنّ اصطلاح (المستقلّات العقلية) لم يوضع ولم يُستعمل من قبل المناطقة ولا الفلاسفة؛ بل من قبل المتكلمين، ولهذه الجهة تشمل الأوليات المنطقية أوليات العقل النظري والعقل والعملي كليهما، وإن عُرِفت هذه الأوليات في العقل العملي باسم المستقلّات، وقد انتبه المتكلمون إلى مسألة شهرتها؛ ولكن لا يكون هذا الأمر سببًا لعدم كونها من الأوليات[1].

ومضافًا إلى المستقلّات العقلية فقد ذكر قسمٌ آخر من المبادئ التصديقية الضرورية وهو الفطريات بعنوان أنها أمورٌ تباني على صحّتها العقلاء[2]. ومثل هذه القضايا لا تستغني بنفسها، كالقضايا الأولية، ولكن يتم تأييدها وتصديقها بواسطة الحد الأوسط بحيث إنّها لا يخلو الذهن منها حتى تحتاج إلى تأمل وتفكر.

إن المجموعتين آنفتي الذكر تؤمّنان المبادئ اليقينية والضرورية للفلسفة السياسية الإسلامية؛ ولكنهما ليستا المبادئ الضرورية الوحيدة لهذه الفلسفة. فالفلسفة السياسية الإسلامية تستفيد من المبادئ الضرورية غير اليقينية أيضًا. ومثل هذه المبادئ يُحتاج إليها في الاستدلال والاستنباط ويتم تحصيلها عن طريق الاستلزامات العقلية؛ ولهذا السبب لا تكون

(1) مهدي الحائري، **بحوث العقل العملي**، ص107-109

(2) محمد حسين الطباطبائي، **الرسائل السبعة**، ص134

مُستغنية بنفسها على خلاف المجموعتين آنفتي الذكر؛ ولكنها توصل إلى اليقين.

والمبادئ الضرورية التي تُستخدم في الفلسفة السياسيّة تأتي على الأكثر من علوم الرياضيات والفلسفة الخاصّة.

وتبرز أهميّة هذا النوع من المبادئ الرياضيّة عند عددٍ من فلاسفة السياسة الإسلاميّة ومنهم إخوان الصفا؛ ويظهر هذا الاهتمام من تخصيص مساحة معتدٍ بها للرياضيّات والعلوم المرتبطة بها في كتبهم الفلسفيّة. بل نجد أنّ بعضهم استخدم مصطلحات رياضيّة للتعبير عن رؤيته الكونية وأفكاره الفلسفيّة.

وتستفيد الفلسفة السياسية الإسلامية مضافًا إلى المبادئ التصديقية الضرورية المذكورة أعلاه، من قضايا استلزامية أخرى بعنوان أنها أساس مسائلها، ويؤخذ معظمها من المصادر والأصول الموضوعة من العلوم الطبيعية، مع أن بينها قضايا مشهورة أخرى من علوم الفلسفة الخاصّة وعلومٌ أخرى أيضًا. إن معرفة العالم عند الفلاسفة المدنيّين السابقين نموذج بارز لاستخدام القضايا غير الضرورية والمشهورة في مسائل الفلسفة السياسية. ولذلك توقّف عددٌ من الباحثين الغربيّين في الحكم على فلسفة السياسة عند المسلمين؛ لكنّ بين موضوع دراستنا هذه وبين الفلسفة الغربيّة اشتراكٌ يستدعي التوقّف عنده في الجهتين.

يقول ليو شتروس:

«تواجه الفلسفة السياسية التقليديّة اليوم اعتراضين مشهورين لا يحتاج طرحهما إلى ذكاء ولا إلى أصالة ولا حتى فضيلة وعلم. وهذان الاعتراضان هما:

1- الفلسفة السياسية التقليديّة ضدّ الديموقراطية فهي سيّئة.

2- تبتني الفلسفة السياسية التقليديّة على الفلسفة الطبيعية التقليديّة، أو معرفة الكون (العالم) الكلاسيكية. وقد ثبت عدم صحتها مع تقدم العلوم الطبيعية الجديدة»[1].

وبعد ذكره الاعتراضين آنفي الذكر شرع «شتروس» في ردّهما؛ وما يعنينا منهما هو الاعتراض الثاني.

ويمكن أن يُعمّم هذا الإشكال إلى ما أوسع ممّا ذكر، ليشمل نظريّة المعرفة وغاية الفلسفة السياسية الإسلامية. وبناء عليه، تُصاب المنظومة الفكرية الإسلامية التقليدية بأجمعها بالخلل، ويضرب منهجيّتها بالكامل إن صحّ هذا الاعتراض.

ومن هنا، سوف ندرس في ما يأتي كلًّا من النظام المعرفيّ الإسلاميّ، ومنهج الفلسفة السياسية الإسلامية، وكيفية استثمار الفلسفة السياسية الإسلامية نظريّة المعرفة، ورؤاها الفلسفيّة إلى العالم.

1- معرفة الوجود

في البداية يجب الانتباه إلى أن كلّ ما بُيّن تحت عنوان الوجوديّة للفلسفة السياسية الإسلامية إنّما هو بحوثٌ عن آراء ذلك القسم من معرفة العالم وعلم الطبيعة عند المسلمين، وهو الأمر الذي يرتبط بفلسفتهم السياسية، ولهذا لا بدّ من التمييز بين الأفكار الفلسفيّة العامّة أو العلوم التي أنتجها العلماء المسلمون في مجال دارسة الطبيعة، وبين ما يُطرح هنا بوصفه مبادئ ذات صلة بالفلسفة السياسيّة.

توجد مسائل كثيرة استفادت منها الفلسفة السياسيّة من العلوم المختلفة من رياضيّات وغيرها؛ ومن ذلك: النظرة العدديّة إلى العدالة،

(1) ليو شتروس، فلسفه سياسى چيست؟، ص 41.

والنظرة إلى تركيب الدولة من أجزاء متساوية. وقد ولّدت هاتان النظرتان فكرة تراتبيّة المجتمع المدنيّ والدولة. وحقّ الحكماء بالحكم والسلطة، ومشروعية المدينة الفاضلة ، والأمر عينه يقال في ما يرتبط بالاستفادة من علم الفلك والنجوم، وعلم الهيئة البطليموسي، الأمر الذي استُثمر في تشبيه المجتمع بجسم الإنسان أو العالم كلّه أو قسم منه بعنوان عالم ما دون القمر، ونظرية الحدّ الوسط في تفسير العدالة في مجال الفضيلة السياسية، وتقسيم المجتمعات إلى فاضلة وغير فاضلة؛ إلى غير ذلك من المسائل التي اقترضتها الفلسفة السياسيّة الإسلاميّة من علوم الطبيعة والرياضيّات ومن الفلسفة بالمعنى الخاصّ.

ولكن بالإجمال، يمكن تلخيص جميع النتائج الفلسفية والرياضية والطبيعية للفلسفة السياسية -كما يُبيّنها سيّد حسين نصر- في أصلين فلسفيين هما التشابه بين العالم الصغير والعالم الكبير وسلسلة مراتب العالم.

أ- سلسلة مراتب الوجود

طُرحت إحدى المسائل في الفلسفة الخاصّة في ما يتعلق بفعل الله وسمِّيت «كلّيّات عوالم الوجود» في هذا العلم. وقد حدّد الفلاسفة المسلمون مقصودهم من العالم، بأنّه الموجود أو الموجودات التي تحتل مرتبة خاصّة في مجموع الوجود، بحيث تكون محيطة بما تحتها ومُحاطة بما فوقها.

وترى الفلسفة الإسلامية أنّ جميع الأجسام على الرغم من تعدّد أجناسها وأنواعها تصنع (العالم) الواحد، وعليه ستكون جميع موجودات الطبيعة في عرض بعضها.

ومن جهةٍ أخرى، يمكن الإذعان بنوع من الطولية بينها. ومثال طولية

كهذه هو التقدّم والتأخّر بين الجمادات والنباتات والحيوانات والبشر. لكن طولية كهذه لا تكون محلًّا للبحث في مسألة فعل الباري تعالى وذلك لأن الطولية مذكورة في (قوس الصعود) وليس في (قوس النزول). وهكذا لا تكون لازمة هذه الطولية إحاطة وجودية بحيث يبحثها الفلاسفة في مسألة فعل الله تعالى.

إن الفلاسفة المسلمين يعتقدون وجود عالمين ناسوت ولاهوت. فالناسوت في نظرهم هو عالم الطبيعة، وهو المشاهد من قِبل الإنسان؛ ولكنّ اللاهوت عالم آخر يثبت بالدليل والبرهان.

- **عالم المثال:** نظرية المُثُل هي محاولةٌ لتفسير وجود العالم؛ أيّ أنّ إنكار عالم المثال، أو إثبات وجوده ينتهي إلى إنكار أو إثبات وجود ما سوى عالم العقول (عالم اللاهوت) وعالم الطبيعة (الناسوت). وعالم المثال يقع بين هذين العالمين، ويختلف فهم الحياة السياسيّة وتفسيره بحسب الاختلاف في وجود عالم المثال أو عدم وجوده.

ويمكّن قبول نظرية المُثُل الفلاسفة المسلمين بأن يهتموا بالصور ونماذج المؤسسات والمنظمات وشمولية الحياة السياسية، ويؤمنوا بحقيقة ما يُسمى بعالم الحياة السياسية المادّي ويقبلوا واقعيّته. وهذه المُثُل السياسية كثيرة، وهي مترابطة في ما بينها، بحيث إنّ العلاقة بين عناصر الحياة السياسة المادّيّة يعكس العلاقة بين هذه العناصر في عالم المُثُل. ولكنّ جميع المُثُل السياسية وغير السياسية ترجع إلى أصل واحدٍ ومبدإٍ واحدٍ كذلك، وهذا المثال هو (السعادة)، وهو العلّة الحقيقيّة لوجود سائر المُثُل، وهو أيضًا العلّة المعرفيّة.

إذًا، العالم الواقعي هو عالم القيم، وينبغي بنا صياغة تجاربنا السياسيّة على ضوء هذه القِيم؛ أيّ الخيرات والشرور، ليتسنّى لنا بعد ذلك التعرّف إليها بوصفها تجربةً إنسانيّة.

بناءً على نظرية المُثُل، إذا أردنا فهم التجارب السياسية والمشاهدات الحسية في عالم السياسة لا يكفي أن نقدّمها ونتعامل معها بوصفها تحولًا طبيعيًّا وحاصل ضرورة لا يدرَك معناها أبدًا؛ بل يجب بيان صورتها المثاليّة وبيان مقدار ما فيها من خير وسعادة. وعندها يقدر العقل السليم على تحديد غاية الظواهر السياسيّة، وإذا أُدِّي هذا الفعل السياسيّ بطريقة صحيحة يُحكم عليه بأنّه حسنٌ وخير. ويرى أنصار نظريّة المُثُل صعوبة التحكّم بأجساد أهل المدينة، وصعوبة إدارة المدينة والقيام بأمرها، وذلك لأنّ كلّ هذه الأمور مرتبطة بعالم المُثُل.

لكنّ معارضي نظرية المُثُل عند ابن سينا أو المؤوّلين لها مثل الفارابي يعتقدون أنّ العلاقات المنطقية في داخل المجتمع المدني وكذلك في الحياة السياسية لا يمكن بيانها بطريقة تجريبيّة محسوسة. ويعتقد هؤلاء أنّ هذه العلاقة المثالية بوصفها تجريبيّة مثاليّة للحياة السياسيّة، هي مهمّة بقدر ما يمكن عدّها معايير للحياة السياسيّة للإنسان. وهذه المُثُل تساعد الإنسان بما هي مفاهيم عامّة وكليّة تضفي على تجربة الحياة السياسيّة نظْمًا وانسجامًا. مثلا عندما نعرّف مدينةً أو دولةً من المدن أو الدول، ننتزع مجموعة من العناصر المشتركة بوصفها وسيلة وأداة للتعريف. ويعتقد هؤلاء الفلاسفة أنْ لا وجود لمثالٍ أو كلّيٍّ منفصلٍ عن الجواهر الأولى، ولا وجود لمثال الدولة أو تصوّرها في عالم الأفلاك والسماوات، بل الدول والحكومات لا وجود لها إلّا في العالم الأرضيّ.

إن المفهوم الكلّي للدولة يساعدنا فقط في فهم هذه الدول ووصفها، وهذا الوصف من خلال المفهوم الكلّي هو الذي يعطي الدولة ماهيّتها الجوهريّة ويميّزها عن ما سواها.

وهكذا يتبيّن أنّ المثال والصورة هما جوهرٌ بناءً على خواصّهما،

وليست الصورة بمثابة الجوهر كما يعتقد أنصار نظريّة المثل؛ بل هي بمثابة شيء الجوهر الأوّل موجود فيه، وهي موجودٌ منفصلٌ عن نوعٍ معيّن.

وبحسب وجهة نظر معارضي نظرية المُثُل إذا عرَفنا الصورة أو كلّي الحياة السياسية فإنّنا نعرف أربعة أشياء، هي: الجوهر أو الماهيّة (العلة الغائية)، والنظام التحليلي وبُنيته التي تُدرَك بالحواسّ (العلة الصورية)، والسيرورة التي توصل إلى الغايات وهي التكامل أو التطوّر (العلة الفاعلية)؛ وأخيرًا المادّة التي تستند إليها البنية التنظيميّة والغاية والسيرورة التي أسميناها بالعلّة الفاعليّة قبل قليل. وعليه، لا تتوقّف معرفة الحياة السياسيّة على معرفة الصورة المثاليّة، وإنّما تتوقّف على معرفة العلّيّة، والكيفيّة، والماهيّة.

- **العقول الطولية والعرضية**: طرح الفلاسفة المشاؤون نظرية العقول الطولية لتفسير وجود الكثرة في عالم الناسوت، وتبرير صدورها عن الواحد وهو الباري تعالى. وذلك أنّ صدرو الكثير من الواحد محال بحسب مبادئ الفلسفة المشّائية. لذا، لا بدّ من تفسير وتبرير صدور الكثير عن الواحد الواجب، ومن هنا قيل إنّ الصادر الأوّل وهو العقل الأوّل يعقل ذاته فتصدر عنه الموجودات التي هي دونه لكونه عالمًا بذاته وبأنّه مبدأ النظام والخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه. وإنّما علمه هو العلة لوجود الأشياء. ومن العقل الأوّل يفيض العقل الثاني الذي هو أيضًا جوهر غير مادّي فيعقل الأوّل فيلزم عنه وجود العقل الثالث، ويعقل ذاته فتصدر عنه السماء الأولى. وكذلك العقل الثالث يعقل الأوّل فيصدر عنه عقلٌ رابع ويعقل ذاته فتصدر عنه كرة الكواكب الثابتة. والعقل الرابع يعقل الأوّل فيصدر عنه عقل خامس ويعقل ذاته فيصدر عنه كرة زحل. والعقل الخامس يعقل الأوّل فيصدر عنه عقل سادس ويعقل ذاته فتصدر عنه كرة المشتري. وكذلك العقل السادس يعقل الأوّل فيصدر عنه عقل سابع ويعقل ذاته فيصدر عنه كرة المريخ. والعقل السابع يعقل الأوّل فيصدر عنه عقلٌ ثامن

ويعقل ذاته فيصدر عنه وجود كرة الشمس. والثامن يعقل الأوّل فيصدر عنه عقل تاسع ويعقل ذاته فيصدر عنه وجود كرة الزُهرة. والتاسع يعقل الأوّل فيصدر عنه عقل عاشر ويعقل ذاته فيصدر عنه وجود كرة القمر. أما العقل الحادي عشر، فهو يعقل ذاته ويعقل الأوّل وعنده ينتهي وجود العقول والمعقولات، كما تنتهي عند كرة القمر الأجسام السماوية التي تتحرك دورًا. ويوجد دون فلك القمر عالم الكون والفساد أيّ عالم الصيرورة والتغيّر، وتتسلسل الكائنات في عالم الكون والفساد من الأخس إلى الخسيس حسب العنصر والمادّة إلى أن تصل إلى مراتب المعادن فالنباتات والحيوانات غير الناطقة فالحيوان الناطق الذي لا يوجد أفضل منه.

وقد تصدّى الفلاسفة المشّاؤون لتفسير العالم، مستعينين بمثل هذه الرؤية المعرفيّة. بينما يحاول فلاسفة الإشراق إثبات نظريّة العقول العرضية، وحاصل هذه النظريّة الاعتقاد بوجود مجموعة المراتب العرضيّة للوجود وقد اختُلِف في تفسيرها. ومن الأقوال أنّ لكلّ نوع من الأنواع المادّيّة فردًا مجرّدًا في أوّل الوجود، واجدًا بالفعل جميع الكمالات الممكنة لذلك النوع؛ يُعنى بأفراده المادّيّة فيدبّرها بواسطة صورته النوعيّة، فيخرجها من القوّة إلى الفعل. وهذا ما يسمّونه بـ«أرباب الأنواع»؛ وهي مصدر النور الوجوديّ، والأنوار تنقسم إلى قسمين: نورٌ في نفسه لنفسه، ونور في نفسه وهو لغيره، والقسم الأخير يُنير غيره. ومن هنا سُمِّي «نورًا لغيره». والنور سواء كان لنفسه أم لغيره فهو ظاهرٌ وحيّ؛ وذلك لأنّ الحياة هي تجلٍّ لنفسها وبالفعل[1].

ويرى الفلاسفة الإشراقيّون: أنّ الأنوار المجرّدة لها مراتب ودرجات ونور الأنوار يقع في رأس هذه المراتب التي هي جميعًا قائمة وثابتةٌ به. ونور الأنوار حيث إنّه المبدأ الأوّل لا بدّ من أن يكون موجودًا، وذلك لاستحالة

---

(1) شهاب الدين السهروردي، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج2، ص117-119

تسلسل العلل بحيث تكون كلّ مرتبةٍ قائمةً بما قبلها. ونور الأنوار هو النور الذي ليس وراءه نور، وهو النور المحيط، والنور القيّوم، والنور المقدّس، والنور الأعظم الأعلى، والنور القهّار[1].

وأول خواصّ نور الأنوار هي الوحدة، ولا يُتصوّر وجود نورين مجرّدين غنيّين، ولا يمتاز أحدهما عن الآخر بنفس ما اشتركا فيه. ولا يمتاز نور الأنوار عن النور الأوّل سوى بالكمال والنقص. والنور الأوّل لجهة انتسابه وتعلّقه بنور الأنوار يتّصف بجهتي الفقر والغنى. وأمّا النور الأخير فإنّه إذا لوحظ في نفسه فهو فقير وعندما تُلحظ نسبته إلى نور الأنوار يكون غنيًّا. والنور الأوّل الذي يقال له النور الأقرب يمكنه إدراك فقره وهو هيئته الظلمانيّة. وبتعقّل هذه الهيئة الظلمانيّة يحصل له ظلٌّ يُسمّى «البرزخ الأعلى» هو الفلك المحيط بحسب المصطلح الأفلاطونيّ المحدث - الفيثاغوري الجديد. وعندما يعقل هذا النور غناه الناجم عن علاقته بنور الأنوار ينشأ نورٌ جديدٌ وبرزخٌ جديدٌ هو أحد الأفلاك؛ وهكذا دواليك إلى أن يصل الأمر إلى الفلك التاسع والبرزخ الذي هو دونه. والفرق بين السهروردي وغيره من أعلام الأفلاطونية المحدثة هو أنّه لا يؤمن بانحصار العدد في تسعة على الرغم من قبوله فكرة الانحصار[2].

والنسبة بين النورين العالي والسافل هي نسبة القهر عند المقارنة بين العالي والداني. وعندما ننظر إليها من جهة الداني تكون نسبة الحبّ أو الشوق. وأمّا نور الأنوار فهو الغالب على أمره وليس بينه وبين أحدٍ نسبة حبيّة أو شوقيّة. وإنّما يحب نفسه وجمالها وكمالاتها الخاصّة بها[3].

وبحسب هذا التصوّر لمراتب الأنوار تنتهي الفلسفة الإشراقيّة إلى أنّ

(1) المصدر نفسه، ص121

(2) المصدر نفسه، ص138 وما بعدها.

(3) المصدر نفسه، ص136.

الأنوار المجرّدة تنقسم إلى أنوارٍ قاهرة وهي التي لا علاقة لها مع البرازخ لا بالانطباع ولا بالتصريف، وإلى أنوارٍ مدبّرةٍ للبرازخ. وفي الأنوار القاهرة أنوار قاهرة أعلون وأنوار قاهرة صوريّة تسميها الفلسفة الإشراقيّة أرباب الأصنام وهي المفهوم المعادل للمُثُل عند أفلاطون[1].

والنور المدبّر مقهوم من وجه العلاقة فيكون مدبّرها نورًا مجرّدًا قد يسميه السهروردي بـ«النور الاسفهبدي»... وهذه الأنوار لها مراتب عدّة بعضها مقهور وبعضها قاهر، وهكذا، وفي كلّ نور مقهور جهتا استغساق فقريّ واستنارة[2]. والشمس (هورَخش) هي مصدر ضياء النهار وأحد الرؤساء العالين في هذه السلسلة النورية[3].

وقد تصدى أتباع الحكمة المتعالية للجمع بين عناصر الفلسفة المشائيّة والفلسفة الإشراقية والعرفان في هذه المسألة من الطبيعيّات مضافًا إلى مسائل أخرى تُصنّف على أنّها من ما وراء الطبيعة. ويرى صدر الدين الشيرازي: أنّ وجود كلّ شيءٍ يختلف عن وجود غيره من الموجودات. وللوجود مراتب تختلف شدّةً وضعفًا وهي جميعًا تعيّنات لحقيقة واحدة هي حقيقة الوجود.

أمّا بحسب الوحي الإسلامي، فإنّ القَدَر المسلم هو وجود مخلوقاتٍ تُعرف باسم «الملائكة» هي أقرب إلى الباري (جلّ وعلا) من موجودات عالم الطبيعة؛ وهي موجودات لها سلطة بشكلٍ من الأشكال على عالم الطبيعة، والإيمان بها واجبٌ بحسب قوانين العقيدة الإسلامية. والملائكة

(1) المصدر نفسه، ص145.

(2) المصدر نفسه، ص 147.

(3) المصدر نفسه، ص140. هورَخش: اسم للشمس الساطعة في الفارسية القديمة (انظر: **فرهنگ عميد**، ص1212)

وسائط وقنوات لفيْض الأوامـر الإلهيّة وهم وسائط في مجال الإحياء والإماتة والرزق والعلم وغير ذلك.[1]

إن استخدام النظريّات الكلامية الدينية في ما يرتبط بالكون، في مجال التنظير للفلسفة السياسيّة ليس أمرًا جديدًا، فكثيرًا ما فعل فلاسفة السياسة مثل هذا الأمر. وبدل استخدام علم الهيئة والفلك القديمين كانت خياراتٌ عدّة متاحة للفلاسفة المعاصرين، هي:

الأوّل: إحلال الهيئة وعلم الفلك المعاصرين محلّ علم الهيئة القديم. وهذا الحلّ لم ينتشر بين الفلاسفة المسلمين والكتّاب المدنيين على الأقل إن لم نقل بعدم توسّعه أصلًا.

الثاني: استعمال قواعد الرياضيات بعنوان أنّها أصـول الفلسفة السياسية، وهـذا الأمـر يُستخدم في الماضي والحاضر لأن معطيات الرياضيات يقينية وبرهانية بخلاف العلوم التجريبية.

من بين الفلاسفة المعاصرين استفاد السيّد محمد باقر الصدر في كتاب «فلسفتنا» ومقدّمة كتاب «الفتاوى الواضحة» ومهدي الحائري في كتاب «هرم الوجود» من قواعد الرياضيات لأجل بيان نظرياتهم الفلسفية. واستفاد الأخير من هذا الأسلوب أيضًا للفلسفة السياسية وفلسفة الأخلاق في كتاب «بحوث العقل العملي».

الثالث: ميل أغلب الكتاب الاجتماعيّين لاستعمال التعاليم الكلامية والدينية بدل علم الهيئة القديم. وهذا المنهج يمكن وصفه بالمنهج الغالب على الحركة العلمية في مجال الفلسفة السياسيّة.

الرابع: استخدام مفاهيم الفلسفة بمعناها الخاصّ في الفلسفة السياسية

---

(1) مرتضى المطهري، **مجموعة آثار**، ج6، ص37.

ولا يُنظر إلى هذا الأسلوب على أنه استعمال خالص كالخيار الأوّل. وقد تأثر أيضًا فلاسفة عظماء مثل ابن سينا والسهروردي وصدر الدين الشيرازي بالرؤية التقليدية إلى العالم في مباحث الحكمة العملية، فيما اختار أكثر الفلاسفة المعاصرين الخيار الثالث بدل هذا الخيار.

وبالنظر إلى الانتقاد الذي وجّهه اشتراوس إلى الفلسفة السياسية ينبغي أن يُقال إن الفلسفة السياسية الإسلامية اتجهت بالتدريج إلى جهة التعاليم الدينية الكلامية بعد بطلان نظريّات علم الفلك القديم والذي هو نوع من القضايا المشهورة ، واستفادت من التعاليم الدينية كأصول لفلسفة السياسة. وبناءً على هذا الكلام يجب علينا تبيين مدى استفادة الفلسفة السياسيّة الإسلاميّة من الشرعيّات الكونيّة.

لكن يتوقّف استخدام هذه الأصول الشرعيّة في التنظير للفلسفة السياسيّة على أمرٍ آخر، وهو إثبات الترابط أو التبعيّة بين النظام السياسيّ والنظام الكوني. وهذا ما سوف نعالجه في ما يأتي.

ب- التشابه بين العالمين الصغير والكبير

ما بيّنّاه آنفًا، حتّى في ما يرتبط بالنظرة إلى العالم يمكن عدّه أساسًا لفلسفة السياسة فقط إذا أمكن ربطه بالإنسان والحياة الإنسانيّة. وقد اهتمّ فلاسفة السياسة الإسلاميّة بهذا الأمر وعبّروا عن ذلك بقولهم: «إن الإنسان عالم صغير والعالم إنسان كبير». وعلى أساس هذه النظرية المأخوذة من تعاليم فيثاغورس، فإن العالم بأقسامه المتنوعة المبينة جُمع مرة أخرى في وجود الإنسان. وعليه، تتجلّى الحياة الاجتماعية واللغة والحضارة ومؤسسات الإنسان الدينية والمدنيّة، بشكلٍ من الأشكال في العالم الكبير، هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى، للأمور المذكورة تناغم وانسجام مع مراتب العالم وطبقاته. وعلى أساس تلك النظرة شبّه هؤلاء الفلاسفة الإنسان

بالعالم والعالم بالإنسان، ويمكن عرض هذه التشبيهات وبخاصة ما يرتبط بتشبيه العالم بأعضاء الإنسان أو العكس، كالآتي:

الأوّل: تشبيه النسبة بين النفس الإنسانية الناطقة والنفس الحيوانية، بالنسبة بين الأفلاك وعالم ما تحت القمر(1).

الثاني: تشبيه بدن الإنسان بالعالم الكبير، يقول إخوان الصفا في هذا المجال: إنّ الباري جلّ جلاله، لمّا أراد أن يطلع النفس الإنسانيّة على خزائن العالم ويشهدها بأسره، علم أنّ العالم واسعٌ كبيرٌ، وليس في طاقة الإنسان أن يدور في العالم حتّى يشاهده كلّه لقصره عمره وطول عمران العالم، فرأى أنّ من الحكمة أن يخلق لها عالمًا صغيرًا مختصرًا من العالم الكبير(2).

الثالث: تشبيه بدن الإنسان بعالم ما تحت القمر(3).

وهذه التشبيهات لا تتعلق فقط بتشبيه خصوصيات وحالات الإنسان التكوينية بعالم الطبيعة؛ بل تشمل حالات الحياة الاجتماعية والدينية أيضًا، وكنموذج يمكن الإشارة إلى الموارد أدناه:

المورد الأوّل: تشبيه جسم الإنسان بمدينة أو دولة: ثمّ اعلم أنّ هذا الجسد لهذه النفس الساكنة فيه يشبه مدينة عامرة بأهلها مأنوسة بسكّانها وحالات الجسد تشبه حالات المدينة وتصرّف النفس يشبه تصرّفات أهل المدينة فيها. وذلك أنّ لهذا الجسد أعضاء ومفاصل تشبه المحالّ في المدينة... بيان ذلك أنّ الأعضاء والمفاصل تشبه المحالّ في المدينة،

---

(1) إخوان الصفا، **رسالة الجامعة**، ص411

(2) إخوان الصفا، **رسائل إخوان الصفا وخلّان الوفا**، ج3، ص13-14.

(3) المصدر نفسه، ص9-12.

والمفاصل أوعية ومجارٍ تشبه المنازل في المحالّ. وفي تلك الأوعية والمجاري حجبٌ وأغشيةٌ تشبه البيوت في منازل الأسواق...»[1].

المورد الثاني: تشبيه المجتمع الإنساني بالعالم. وفي مثل هذه التشبيهات -على خلاف التشبيهات السابقة- يصبح هذا الوجود المدني والإنساني شبيهًا بالعالم الكبير. ومن هذه التشبيهات نذكر الآتي: وكنسبة المرّيخ من الشمس، كذلك نسبة صاحب الجيش من الملك. وكنسبة عطارد من الشمس، كذلك نسبة الكتّاب والوزراء من الملوك. وكنسبة زحل من الشمس، كذلك نسبة القضاء والعلماء من الملوك. وكنسبة الزهرة من الشمس، كذلك نسبة الخزّان والوكلاء من الملوك. وكنسبة القمر من الشمس كذلك نسبة الجواري والمغنّيات من الملوك. القمر من الشمس يأخذ النور من أول الشهر إلى أن يقابلها فيحاكيها في نورها، ويصير كالمماثل لها في هيئاتها. وكذلك حكم الخوارج من الملوك؛ يتّبعون أمرهم ثمّ يخلغون الطاعة وينازعوهم في الملك. وأيضًا، إن أحوا القمر تشبه أحوال أمور الدنيا من الحيوان والنبات وغيرهما؛ وذلك أنّ القمر يبتدئ من أول الشهر بالزيادة في النور والكمال، إلى أن يتمّ في نصف الشهر، ثمّ يأخذ في النقصان والاضمحلال والمحاق إلى آخر الشهر. وهذه حالات أهل الدنيا تبتدئ من أول الأمر بالزيادة، فلا تزال تنمو وتنشأ إلى أن تتمّ وتستكمل، ثم تأخذ في الانحطاط والنقصان إلى أن تضمحلّ[2].

المورد الثالث: تشبيه حركات الأفلاك بمناسك الحج وهذا التشبيه -أعني تشبيه القوانين الطبيعية بالقواعد الدينية والشرعية وبالعكس- على خلاف التشبيهين السابقين انتشر بين الفلاسفة والكتّاب الاجتماعيين المعاصرين وهومستعملٌ عندهم، ومن الأمثلة عليه تشبيه موقع الأرض في

(1) المصدر نفسه، ص320-321.

(2) المصدر نفسه، ص13-14

الكون بموقع الكعبة وسط المسجد الحرام، الأمر الذي نجده عند إخوان الصفا[1].

ولكن ما هو مهمٌ في البحث عن الفلسفة السياسية أنه يوجد ارتباط وانسجام وجوديٌّ بين الحكمة النظرية والحكمة العملية عند الفلاسفة المسلمين المدنيين، بحيث تكون النتائج العملية والنظرية قابلة للتحول بينهما في مباحث علم المعرفة وعلم المناهج ؛ وذلك لأن مجال دراسة هذين النوعين من الحكمة بلحاظ علم الوجود يقبل التحول من أحدهما للآخر.

وفي الواقع، إنّ وجود نظرية كهذه يبرّر المباحث الوجودية السابقة بعنوان أصول الفلسفة السياسية، لدرجة أنه إذا غفلنا عن هذه النكتة فإنّ مباحث علم الوجود السابقة لا تبدو إلّا زوائد مبعثرة في الكتابات الفلسفية السياسية.

هذا ويمكن أن يُقال هنا إنه بضميمة نظرية تشبيه علم الوجود في عالم الطبيعة وعالم المجتمع الإنساني بالتعاليم الوجودية يمكن التحدث عن نظرية جديدة بعنوان أنها أقوم أصول الوجودية للفلسفة السياسية الإسلامية أعني نظرية العدالة العامة.

ج- نظرية العدالة العامّة

تُفسّر العدالة عند المفكرين المسلمين على أشكال ثلاثة:

الأوّل: نظرية العدالة بين الفقهاء وعلماء الشريعة المسلمين. والعدالة في هذا المجال هي شرط أو صفة مطلوبة في الإمام والقاضي وغيرهما، ممّن يُشترط فيه هذا الشرط. ويقصدون من العدالة الالتزام بالأحكام

(1) المصدر نفسه، ج2، ص118-119

الشرعيّة والبعد عن المعاصي[1]، ومن تتوفّر فيه هذه الصفة يجوز أن يكون إمام جماعة أو شاهدًا أو قاضيًا...

الثاني: العدالة بالمعنى الذي يقصد في كتب الأحكام السلطانيّة والمصنّفات السياسيّة. وهذا النمط من البحث عن العدالة لعلّه موروث ممّا يُعرف في التراث الفارسي بـ«سياست نامه». وهو تطوّر في التراث الإسلامي، وأعيدت صياغة مفاهيمه بطريقة مختلفة. ومن نماذج هذا اللون يمكن أن يشار إلى ما كتبه نصير الدين الطوسي في مجال السياسة، وذلك في كتابه (سياستنامه) الذي كتبه لنظام الملك الطوسي.

وجديرٌ بالذكر أنّ كلا التصوّرين لن يحظى باهتمامنا في هذه الدراسة. وما سوف نهتمّ به هو العدالة بمعنًى ثالثٍ، وهو الذي عالجه الفلاسفة المسلمون واتفقوا عليه إلى حدٍ ما، وعلى الرغم من انقسام مدارسهم الفلسفيّة إلى: المشّائية والإشراقية ومدرسة الحكمة المتعالية. فإنّهم جميعًا انطلقوا في موقفهم من مفهوم العدالة من الأساس الذي شيّده أرسطو وعملوا على توسعته وتطوير البحث فيه وضمّوا إليه ما وصلهم عن أفلاطون.

بادئ ذي بدء، من المفيد بيان أن العدالة في الفهم الأفلاطوني تعني التطابق بين أعمال الإنسان وبين موجودات عالم المثُل. بينما نرى أنّ أرسطو أنكر عالم المثال وعرّف العدالة بأنّها الحدّ الوسط بين الإفراط والتفريط اللذين هما رذيلة عنده. ويُعبّر فلاسفة الإسلام عن العدالة بأنّها الفعل الحسن والمعنى المقابل له هو الفعل القبيح وهو الظلم.

ويعرّف عبد الرزاق اللاهيجي العدل بقوله: «والمقصود من العدل هو وجوب اتّصاف واجب الوجود بالفعل الحسن والجميل وتنزّهه عن

(1) أبو الحسن الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص68.

فعل الظلم والقبيح. وبالجملة فكما إنّ التوحيد هو كمال واجب الوجود في الذات والصفات فإن العدل كمالٌ واجبٌ في الأفعال»[1].

وهذا التعريف الذي تبنّاه اللاهيجي للعدالة هو تعريفٌ لها بأمرٍ عارضٍ عليها، وهو وصفها بالحسن. وهو تعريفٌ بالرسم على حدّ تعبير علماء المنطق.

ومن هنا نجد أنّ صدر الدين الشيرازي أعرض عن هذا التعريف وتبنّى تعريف أرسطو إيّاها بالحدّ الوسط بين طرفي الإفراط والتفريط. وهو يقول في هذا المجال:

«العدالة في القلب كاعتدال المزاج في القالب. فكما أنّ الاعتدال في مزاج البدن أعني الصحّة والسلامة إنّما يتحقّق ويستمرّ إذا زالت الأمراض كلّها عن البدن، فكذلك الأمراض القلبية وهي الأخلاق الذميمة كثيرةٌ. ولا يحصل السلامة والصحّة إلّا بزوال كلّها ولا ينجو إلّا من أتى الله بقلب سليم، والسلامة المطلقة هي العدالة المعبّر عنها بالخُلق الحسن. كما أنّ حسن الخلق بالفتح إنّما يحصل بحُسن جميع الأعضاء والأطراف، ولا يكفي فيه حُسن بعض الأعضاء دون البعض، فكذلك حُسن الخلق بالضمّ الذي به النجاة من العذاب الأخرويّ إنّما يحصل بحُسن الأخلاق كلّها دون البعض. فإنّ ذمائم الأخلاق بعضها ينجرّ إلى البعض، والنجاة في حُسن الخلق»[2].

وعلى الرغم من أنّ هذا الكلام يقع في سياق الحديث عن تهذيب النفس، لكنه مبنيّ على التعريف الأرسطي للعدالة، أيّ تعريفها بالاعتدال. ويُعدُّ أحمد بن مسكويه الرازي وشارح كتابه «تهذيب الأخلاق» الخواجة

---

(1) عبد الرّزاق اللاهيجي، **أساس الإيمان**، ص57

(2) صدر الدين الشيرازي، **شرح أصول الكافي**، باب العقل والجهل، شرح الحديث 14، ج 1، ص 419.

نصير الدين الطوسي أهمّ من طَرَق باب التنظير في العدالة في الفلسفة الإسلامية[1].

وقد عرَّف نصير الدين الطوسي «العدالة» بأنّها مرادفةٌ لكلمة «المساواة». وحسب رأيه لا يمكن تعقّل مصطلح «المساواة» دون اعتبار «الوحدة». وفي النتيجة يكون تعقّل العدالة وتصوّرها ممتنعًا إلّا في ظلّ تصوّر معنى «الوحدة». وفي الواقع، يستنتج من الربط التصوّري بين العدالة والوحدة أن مفهوم العدالة واحدٌ حقيقيٌّ بسيط. وكما بُيِّنَ في تعاليم أتباع فيثاغورس[2]، أن الوحدة إما حقيقة من حقائق الرياضيات كالواحد العددي، وإمّا لا بدّ من حسبانها من حقائق علم الوجود.

فإذا كان المراد من الوحدة هو الوحدة العددية والرياضية فإنّ ذلك يعني التفسير الأوّل. وإذا فسّرنا الوحدة بالمعنى الوجوديّ. والوحدة الحقّة الحقيقية فإنّ ذلك يرجّح المعنى الثاني. ونصير الدين الطوسي يتبنّى التفسير الثاني حيث يقول: تمتاز الوحدة بالمرتبة الأقصى والدرجة العليا من المراتب ومدارج الكمال والشرف الخاصّ. وسريان آثارها من المبدإ الأوّل الذي هو الواحد الحقيقي. وهي من جملة المعدودات مثل فيض أنوار الوجود من العلّة الأولى التي هي الموجود المطلق بين جميع الموجودات[3].

وهذا المقطع من كلام الطوسي يُظهر رؤيته الأفلاطونية في باب العدل. وقد عدل عن هذه النظرية، وتحوّل إلى بناء رؤيته على أسس

---

(1) أحمد بن مسكويه، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، ص107-112؛ نصير الدين الطوسي، **أخلاق ناصري**، المقالة الأولى: تهذيب الأخلاق، الفصل السابع، ص131-149.

(2) تقول بعض الترجمات «الفيثاغوريون» بدل من «أتباع فيثاغورس»

(3) نصير الدين الطوسي، **أخلاق ناصري**، المقالة الأولى: تهذيب الأخلاق، الفصل السابع، ص131.

مستوحاةٍ من تعاليم أرسطو. ووفق هذه الرؤية الأرسطية يمكن القول إنّ العدالة عنده هي ما يعبّر عنه بقوله: «ليس ثمّة نسبة أشرف من نسبة التساوي، ولا فضيلة أكمل من فضيلة العدالة»[1].

وبناءً عليه، يتحوّل معنى العدالة لتصير من الحقائق ذات الإضافة في الفلسفة الإسلامية؛ بحيث يكون الوسط حقيقيًا ومطلقًا. وكما هو واضحٌ في رياضيات فيثاغورس، فمثل هذا الوسط لا يقبل القسمة إلى أكثر من نقطة رياضية واحدة وهو غير نسبي.

ومن البديهي أنّ كلّ وسطٍ له أطرافٌ كلّها متوازنة وتقبل النسبةإلى تلك النقطة الوحيدة؛ ولهذا السبب تُعرّف العدالة بأنّها تساوي النسب كما هو الصحيح؛ وهذا ما بيّنه الخواجة نصير الدين الطوسي في باب أصل العدالة ثم أخذ ببيان بعض الآثار والعوارض الذاتية للعدالة بحسب تفسيره ومن هنا يقول: «إنّ الوسط الحقيقيّ هو الاستقامة وكلّ ما سواه أطراف تُنسب إليه ومرجع الكل إليه»[2].

لذا، تكون النقطة أو الحدّ الوسط -الذي بيّنه أرسطو- أحد مصاديق العدالة التي يستقرّ على أطرافها حالات الإفراط والتفريط. ولهذا الدليل يعرّف الاعتدال بأنه (ظلّ الوحدة).

وممّا يقال في هذا الباب إنه في نسبة الظلّ وذي الظلّ وإضافتهما تسري طبيعة خصوصيات وعوارض ذي الظلّ إلى الظلّ أيضًا؛ وعليه، فجميع عوارض الوحدة الثابتة وخصوصياتها بحسب الذات وكذلك لذي الظلّ بدون واسطة تثبت للاعتدال أيضًا. ومن هذه الجهة وكما إنّ الوحدة

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

تمحو أيّ كثرة فإن الاعتدال والعدالة يزيلان كلّ الكثرات والتنوّع وعدم الاستواء.

إلى هنا ينتهي عرضنا لنظرية العدالة عند كلٍّ من الخواجة نصير الدين الطوسي وابن مسكويه. وبعد هذا يشرع هذان العالمان ببيان النظريات الثلاث الفرعية للعدالة وهي

نظرية العدالة في الأموال، ونظرية العدالة في المعاملات، ونظرية العدالة في السياسات. وهذه النظريات تعادل: نظرية العدالة الاقتصادية ونظرية العدالة الاجتماعية ونظرية العدالة القضائية بحسب الترتيب المذكور أعلاه. والصحيح هو أنّ هذه النظريات الثلاث الأخيرة هي جزءٌ من مسائل الفلسفة السياسية وليست من أصولها وسنوكل الحديث عنها إلى المقالة الآتية.

إن ما يهمّنا هنا هو بيان أنّ الفلاسفة المدنيّين استطاعوا الربط بين الحكمة النظريّة والحكمة العمليّة، من خلال تبنّي العدالة في رؤيتهم إلى نظام الوجود. وقد سمح لهم هذا الربط باستخدام قواعد إحدى الحكمتين في مباحث الحكمة الأخرى، وهنا يمكن القول إنّ التفسير الوجوديّ للعدالة يسمح باعتماد هذا المفهوم أساسًا ومبدأً من مبادئ البحث في الفلسفة السياسيّة.

2- علم المعرفة

يرى صدر الدين الشيرازي أنّ العلم أو العالم أو المعلوم من عوارض الوجود[1]. وكلمة «علم» مثل كلمة «وجود» إمّا أن يُراد منها المفهوم والصورة الذهنيّة التي تدلّ عليها الكلمة، وإمّا أن يُراد منها الحقيقة الواقعيّة

(1) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج3، ص278.

التي هي مصداق العلم أو الوجود. ومفهوم «العلم» بالمعنى المصدري من المفاهيم الإضافيّة التي تحتاج إلى طرفين: الأوّل هو الذهن الذي يوجد الصور الذهنية؛ والثاني هو التصورات والتصديقات التي تحصل في الذهن ويعلمها الذهن بلا واسطة. أما الوجود الحقيقي للعلم فهو الأثر الباقي بعد إبداع الذهن. وعليه يُطلَق اصطلاح «العلم» على ثلاثة أشياء: الإدراك، التعلّم والعلم؛ وهو نتيجة الإدراك والتعلم.

والمعاني المتعدّدة المذكورة واختلاقها كلّها أمورٌ اعتبارية بحيث إنّ تعدّد التسميات مردّه إلى تعدّد اللحاظات. فهو علمٌ بالمعنى المصدريّ من جهة اختراع الذهن الصورة الذهنيّة؛ وهو علمٌ بالمعنى الاسميّ من حيث الحالة التي تحصل في الذهن، وهو «معلوم» بملاحظة الصور الموجودة في الذهن.[1]. وقد كان كلّ واحدٍ من هذه المصطلحات محلًّا للبحث بين الفلاسفة المسلمين. وما يعنينا في بحثنا هذا هو العلم بمعنى الصور والمعلومات التي يدركها الإنسان، وهي المقْسم في تقسيم العلم إلى: نظري وعملي.

أ- التقسيم العامّ للإدراك

قسّم الفلاسفة المسلمون المتقدمون الإدراكات وفق أسس عدّة، نشير هنا تحديدًا إلى تقسيم عرْضي وآخر طولي:

- **التقسيم العرْضي للإدراكات:** هذا النوع من التقسيم يتأسّس على معيارين أوّلهما كون الإدراك واسطة وعدم كونه كذلك؛ والثاني تحقّقه بوسيلة أو تحقّقه من دون وسيلة. ومثال الأوّل إدراك المعلومات التي تتحقّق في داخل نفس المدرِك، مثل: إدراك الصفات الشخصية، والحالات المعنويّة أو النفسية، والصور التي تخترعها النفس المدركة ولو

(1) محمد أبهري، شرح الهداية.

بتخيّل الأشياء الخارجيّة كالنظريات السياسية. وبناء على المعيار الثاني، فإن بعض الإدراكات تتمّ بواسطة عضوٍ من أعضاء الجسم وأحيانًا بدونه. وعلى هذا الأساس فإن المُدرَكات الحسيّة أو الخياليّة التي تحصل من أشياء خارجية تتمّ بتدخّل الحواس وأعضائها، وبواسطة الخيال أو الصور الحسية والخيالية. وهذه المُدركات الحسية والخيالية تتعلق بالأشياء الداخلية، من دون توسّط صورة ذهنيّة.

وبالنظر إلى ما ذُكِر نجد أنّ الفلاسفة المتقدمين قد قسّموا الإدراكات إلى مجموعات أربع أو إلى أقسام أربعة يقع كلٌّ منها في عرْض الآخر أيّ أنه ليس بينها ترتيب طوليٌّ:

المجموعة الأولى: الإدراكات التي تتحقّق بواسطة شيء أو بالصورة حيث إن جميع الإدراكـات الحسية والخيالية التي تعتمد على الأشياء الخارجية والماديّة تتشكّل بواسطة الصور الحسيّة والخيالية وبتدخّل عضوٍ من أعضاء الجسم يساعد على إدراك الصورة.

المجموعة الثانية: محتوى الإدراكـات التي تتم بواسطة الصورة دون الاعتماد على الحواسّ وأعضائها. وقد وضع ابن سينا الموجودات المجرّدة في هذه المجموعة، بخلاف صدر الدين الشيرازي الذي وضعها في المجموعة الرابعة.

المجموعة الثالثة: الإدراكات التي تحصل دون توسّط الصورة ولكن بمساعدة أعضاء الحواسّ، وتنقسم هذه المجموعة بدورها إلى مجموعات أربع، هي: الصور الحسية والخيالية التي تقع داخل النفس؛ وهذه على الرغم من توسّط الحواسّ في إدراكها فإنّها لا تتوقّف على الصورة. والمجموعة الثانية هي ما يراه شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي في ما يرتبط بالمحسوسات الخارجية والماديّة؛ إذ يرى أنّ هذه المدركات تتحقّق دون صورة بل بإشراق النفس عليها ولو مع تدخل أعضاء الحواسّ.

والمجموعة الثالثة ضمن هذه المجموعة هي: الحالات والعوارض الوهمية والخيالية مثل اللذات والآلام الوهمية وكلّ المعاني الجزئية التي يدركها الوهم. ومن أمثلة هذه المجموعة ما يشعر به الإنسان من ميْلٍ إلى بعض الأشياء أو نفورٍ منها، ومنها أيضًا الخير والشرّ الجزئيّين في المحسوسات.

الحالات المزاجية والعضوية مثل الجوع واللّذة والألم الحسّي؛ وهذه المدركات يحسّ فيها الإنسان دون توسيط صورة ولكن بواسطة الحواسّ وأعضائها.

المجموعة الرابعة: الإدراكات التي لا تتعلّق بأيّ صورة أو عضو بدني وهي على أقسام ثلاثة، الأولى هي الصور الكلية للماهيات التي يُدركها العقل بالتصرّف والتجريد. وهذه الصورة تدركها النفس دون توسيط صورة ودون تدخّل عضوٍ من أعضاء البدن. والثانية هي الحالات النفسيّة من قبيل اللذات والآلام الروحيّة، النشاط والحزن وسائر الحالات النفسيّة.والثالثة هي ما يؤمن به صدر الدين الشيرازي في ما يرتبط بالموجودات التي تقع خارج الذهن والتي هي مجردة وعقلانية بذاتها[1].

- **التقسيم الطولي للإدراكات**: تُقسّم الإدراكات طوليًا على أساس نوعها وحقيقتها، وهي تنقسم إلى مجموعات خمس:

1- **الحسيّات**: وهي أوّل الإدراكات التي تتحقّق عند الإنسان، وهي معرفة الأشياء الخارجية من خلال حضورها عند العالِم.

2- **التخيلات**: المرتبة الثانية من الإدراك هي إدراك الأشياء بعد غياب

(1) عبد المحسن مشكاة الديني، تحقيق في حقيقة العلم، ص37-39.

صورتها عن الحواس. ويعتمد هذا الإدراك على الخيال الذي هو إدراك المعلوم بعد انفصاله عن الحواسّ[1].

وبناء على هذا التعريف للتخيّل يُعلم أنّ متعلّق الخيال لا يكون إلّا جزئيًا وشخصيًّا..

3- **التوهّمات**: التوهّم هو إدراك المعاني غير المحسوسة الموجودة في الجزئي المعيّن[2]. والتوهم ليس إدراكًا للأشياء؛ بل هو إدراكٌ لكيفية تأثير الأشياء في المدرِك، بشكل يُعلم نسبة نفعها وضررها له وما كان منها مساعدًا في بقائه أو تحصيل كمالاته. ومن هذه الجهة فالتوهّم إدراكٌ ضمنيٌّ يرتبط بالإدراكات الأخرى ولهذا السبب يُدعى أنّه متضمّنٌ في التخيّل. والتوهم أمرٌ فطريٌّ لا يحتاج إلى التجربة والتفكير؛ ولأجل هذا يدّعيه الفلاسفة للحيوانات أيضًا بل يرون أنّه الأساس والمنطلق لكلّ أفعالها.

4- **العقليّات**: التعقّل هو إدراك طبيعة الشيء وذاته وإهمال ما يغايره. ومن هنا نجد أنّ التعقّل لمّا كان تعقلًّا للشيء في ذاته مجرّدًا عن أيّ قيد وعن أيّ خصوصية، لمّا كان كذلك نجد أنّه لا يتنافى مع الخصوصيّات الزائدة عن مقام الذات[3].

5- **الشهود**: آخر مجموعة من الإدراكات هي الإدراكات الشهودية وهي المعلومات التي يدركها الإنسان دون صورة ودون دليل. وذلك أنّ الشيء عندما يحضر في الذهن لا يعود محتاجًا إلى دليل، بخلاف المعلوم بالعلم الحصوليّ الذي يكون المعلوم فيه غائبًا ويتوقّف العلم به على حضور صورته في الذهن[4].

---

(1) قطب الدين الشيرازي، **درّة التاج**، ج1، ص563.

(2) الحسين بن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج2، ص323.

(3) المصدر السابق، ص324.

(4) محمد الفارابي، **فصوص الحكم**، ضمن مهدي إلهي قمشاي: **توحيد هوشمندان**، ص57.

وقد استفاد الفلاسفة المدنيّون المسلمون كغيرهم من الفلاسفة والكتّاب المسلمين المتقدّمين من هذه النظريّة في العلم وتقسيماته. ومن ذلك أنّ الفارابي استعان بتقسيم المعرفة إلى عقلانيّة وتخيّليّة لبناء نموذجه للمجتمع المثاليّ المطلوب؛ وقد فعل مثله السهروردي الذي استعان بمفهوم المعرفة الشهوديّة في اكتشاف أهداف الحياة السياسيّة. كما استعانوا بالنظريّة العامّة للإدراك واستفادوا ممّا طرح من حديث حول القوى المدرِكة.

ب - القوى المُدرِكة

يؤمن الفلاسفة المسلمون بأنّ لكلٍّ من المفاهيم المدرَكة المذكورة أعلاه قوّة خاصّة تتولّى إدراكه، وتنقسم القوى المدرِكة إلى مجموعتين: القوى المتلقّية الخارجية أو الحواس الظاهرة؛ القوى المتلقية الداخلية أو الحواس الباطنة، وهي الخيال والوهم والعقل.

وقد قاد البحث عن القوى المدرِكة الفلاسفةَ المسلمين إلى البحث في باب وجود النفس وماهيّتها؛ لأن القوى المُدرِكة تفهم على أنها فرع وتابعٌ للنفس. وقد بُيِّن بحث النفس بين الفلاسفة في شأن إثباتها أو إنكارها. وبصورةٍ عامة، يمكن تقسيم قوى النفس الإنسانية المُدرِكة إلى مجموعتين: القوى المُدرِكة الظاهرة والقوى المُدرِكة الباطنة.

- **القوى المُدرِكة الظاهرة:** تُدرك الأمور الشخصية والجزئية شرط حضور المادّة المدرَكة واتصال الحواسّ بها. وتؤدّي الحواس الظاهرة دور الوسيط بين المدرَك وبين النفس المدرِكة.

- **القوى المُدرِكة الباطنة:** بناءً على نظرية المشهور، فإن القوى الباطنة الخمس هي: الحسّ المشترك والخيال أو المصوّرة، المتخيلة أو المفكرة، والوهم أو المتوهمة، الحافظة أو الذاكرة. وهذه القوى الخمس المذكورة

مشتركة بين الإنسان والحيوان ولا تختلف في ما بينها من هذه الجهة. أما الإنسان فإنّه يتميز عن الحيوان بأنه يستعين بقوى أخرى تُسمّى العقل، وتنقاد له القوى الخمس الأخرى وهي:

1- **قوة الخيال أو المصوِّرة**: وهي القوة التي تحفظ الصور الداخلية بعد غياب مادّتها عن الحواسّ، وبدون أدنى حكمٍ أو تصرّفٍ في الصور الإدراكية؛ ومن ثَمَّ تُبرزها للحسّ المشترك عند الحاجة. ومن هذه الجهة فإن الحس المشترك يشاهد الصور بقوة الخيال؛ وقوة الخيال بدورها تحفظ الصور التي تصنعها القوة المتخيِّلة وتقدمها إلى الحس المشترك عند الضرورة.

2- **القوة المتخيِّلة أو المفكِّرة**: وهي القوة التي تتولّى تحليل مدركات الإنسان وبيان العلاقات التي تربط بينها. وتعمل هذه القوّة على افتراض علاقات بين الأشياء وتحليلها، وفنّ المنطق هو الذي ينظّم عمل هذه القوّة ويبيّن صحيح ما تنتهي إليه من فاسده.

3- **قوة الوهم أو المتوهمة**: وهي القوة التي تهتم بتحصيل المعاني. والمعاني في مقابل الصور هي تلك الحالات التي ينسبها الذهن إلى أشياء خارج الذهن، دون أن يكون لها وجودٌ خارجيٌّ بالضرورة. ومن خصوصيات قوة الوهم أنّها تُنكر وجود غير المحسوسات وما لا يحضر في الخيال. وإلى هذه القوّة تُنسب جميع الأخطاء والاشتباهات العلمية. ولهذه القوة نفوذٌ وتحكمٌ بالمحسوسات والأمور الجزئية وأمّا الأمور الكليّة فهي من اختصاص العقل. ولكن هذه القوة تتدخل في الأمور العقلية وتُظهر المعقولات بصورة المحسوسات وتطبق حكم الحس عليها[1].

4- **قوة الحافظة أو الذاكرة**: وهذه القوة تُؤدّي عملين:

---

(1) قطب الدين الرازي، **تعليقات على منطق الشفاء**، ص22.

الأوّل: تحفظ مُدركات القوة الواهمة ولهذا فهي خازنة المعاني.

الثاني: تعيد المعاني المحفوظة إلى الواهمة مرُة أخرى بعد النسيان.

5- قوة العقل: استعمل الفلاسفة المسلمون مصطلح «العقل» في معانٍ عدة:

الأوّل: قوة التفكير، والمقصود منها تلك القدرة التي يستعين بها الإنسان للوصول إلى معرفة ما يريد معرفته، وتُسمّى بالعقل النظريّ.

الثاني: الأفكار الأوّلية التي يدركها كلّ إنسان بحسب فطرته، ومنها مبادئ العلوم التصوّرية والتصديقية.

الثالث: الأفكار الاكتسابية والمعلومات الثانوية. ويقسم الفلاسفة الأفكار المكتسبة بلحاظ النفس والكمال إلى العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل.

الرابع: القوّة المصلِحة وهي التي تصلِح حياة الإنسان في اللاهوت والناسوت ويقال لها العقل العملي.

الخامس: الجوهر المجرد عن المادّة والمادّيّات ذاتًا وفعلًا، وكلّ جوهر مجرّد هو عالم بذاته.

السادس: الفطرة الأولية التي لم تخرج عن حد الاعتدال. والفطرة هي قوةٌ يمكن بواسطتها التمييز بين الحسن والقبيح[1].

إن كلًّا من العقل النظري والعقل العملي يقسم إلى أقسام أُخر، ويقسم العقل النظري بلحاظ الشدة والضعف والكمال والنقص إلى درجات أربع:

---

(1) عبد المحسن مشكاة الديني، **تحقيق في حقيقة العلم**، ص136- 137

الأولى: العقل الهيولاني؛ وهو أوّل درجةٍ من درجات العقل. وهو مجرّد استعداد لتلقّي المعقولات، وهو أشبه بالمادّة في استعدادها وقابليّتها الصور التي تعرض لها.

الثانية: العقل بالمَلَكة وهو درجة أعلى من العقل الهيولاني بعد أن تعقل المعقولات، فاكتسب هذا الكمال وصار ملكة له.

الثالثة: العقل بالفعل؛ وهو العقل الذي يتمّ فيه نقل المعلومات بالفعل، فإذا حصلت المعقولات بالفعل في العقل صارت له مَلَكة وأصبح هو عقلا بالفعل.

الرابعة: وهي المرتبة التي يصل العقل فيها إلى مرتبة التجرّد، وتكون المعلومات حاضرة عنده لا تغيب عنه ولا يحتاج إلى تذكّر. ولأجل هذا تُسمّى هذه المرتبة من العقل بالعقل المستفاد [1].

وعليه يكون للعقل العملي ثلاثة معان:

الأوّل: القوة المميزة بين الحسن والقبيح.

الثاني: المقدمات التي تحصل بها معرفة الحسن والقبيح.

الثالث: الأعمال المتّصفة بالحسن والقبح [2].

- **قوة الحدس الباطنيّ أو القوة القدسية**: وهي القوة التي تكون فوق العقل وتدرك الأشياء بوضوحٍ وبساطةٍ كاملةٍ بمراتب أكثر من العقل. وهذه القوة على خلاف قوة العقل تَدرك الأوليّات وغير الأوليّات على حدٍّ سواء، ولا يعتري المعرفة المكتسبة بواسطتها إبهامٌ أو إجمالٌ أو تردّد؛ وهي أقوى

---

(1) محمد الفارابي، **معاني العقل**، ص49 وما بعدها؛ صدرالدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج3، ص513-514

(2) عبد المحسن مشكاة الديني، **تحقيق في حقيقة العلم**، ص139

من المشهورات الحسية، ولكن استعمالها نادرٌ في العلوم الاكتسابية مثل الفلسفة السياسية على الأقل بحسب الطريقة المتعارفة لاكتساب هذه العلوم.

ج- قوى الإنسان المدرِكة وميدان السياسة

إن السؤال الذي نحن بصدد الإجابة عنه هو: كيف يمكن للقوى المدرِكة أن تفهم أو تعي الأحكام العقلية العملية؟ ومن أين تستمدّ هذه المدركات حُجيّتها واعتبارها؟

تجدر الإشارة إلى أنه على أساس ما قيل عن مراتب العقول العشرة، فإنّ كلّ ما تحتاجه الحياة الماديّة والمعنويّة للإنسان فاضت عليه بواسطة الصادر الأوّل، عن الباري تعالى عن طريق العقول المتوسطة ووصل ذلك كلّه إلى العقل المنفعل يعني عقل الإنسان. وعلى ضوء إمكان أمرٍ كهذا وفي المرتبة الثانية على ضوء كيفيّة تشكّل هذا العقل يمكن أن يُجعل معيارًا وأداةً لتكوين المجتمع أو المجتمعات الفاضلة، وتمييز الفاضل منها عن غيره.

إن قوة عقل الإنسان أو خياله تتصل بمرتبة العقل الفعّال والإنسان عند اتّصاله بالعقل الفعّال ينال إحدى القوتين المذكورتين لتلقي النور الإلهي. وحسب الفارابي عندما تصل نفس الإنسان إلى مرتبة الاتّصال بالعقل الفعّال فإنها تحظى بمرتبة العقل المستفاد عن طريق التتبّع والتجسس وترتبط أرواح الفلاسفة القدسية بعالم النور عن طريق الغيب؛ وهو يرى أنّ الفيلسوف يصل إلى هذه المرتبة بقوة العقل النظرية. أمّا الأنبياء فإنّهم يصلون إلى تلك المرحلة عن طريق الخيال لأنّ وحي الأنبياء وإلهامهم معلولٌ للتخيل.

أن قوة الخيال عند الفارابي هي الموجدة للصور الخيالية. وهذه الصور تكون مصدر المشاهدات الباطنية. وعندما ينصرف الخيال من العالم

الحسّي إلى العالم الروحاني، فإما أن يأخذ صور ذلك العالم الروحانية وإما أن يبتدع صورًا مطابقة لنموذج العالم الروحاني؛ وكذلك خيال الممكن إذا عرج إلى العالم السماوي وارتبط بالعقل الفعّال وحظِي بتلقّي الأحكام الجزئية. ومن هنا يعتقد الفارابي أن الفيلسوف هو النبيّ والنبيّ هو الفيلسوف. وعليه، فإن قوة الإنسان العاقلة والمتخيلة تدرك أحكام العقل العملي عن طريق الاتصال بالعقل الفعّال[1].

ومن بعده ابن سينا، وفي سياق قبوله التساوي بين الفلسفة والدين، يعتقد أن قوة الإنسان العاقلة تحصل على عطايا العقل الفعّال وواهب الصور عن طريق سيْر عقلها وسلوكه مثلما يحصل هذا النظام العقلي الذهني أيضًا عن طريق الوحي.

وبحسب ابن سينا فإنّ ما بعد النظام العقلي، سواء عن طريق السلوك العقلي أم عن طريق الروح، يهب الفيلسوف صورته تحققها العيني في المجتمع[2].

ويعطي فلاسفة الإشراق وجماعة مدرسة الحكمة المتعالية القوة القدسية والشهودية دورًا في مجال الحكمة العملية مُضافًا إلى القوتين المذكورتين. فها هو شهاب الدين السهروردي بعد إثباته ضرورة الشرع والشريعة لقيام الحياة الدنيا والآخرة يقول: إن نبيًّا كهذا يتّصف بمجموعةٍ من الأوصاف والشروط مضافًا إلى الأوصاف والشروط التي يشترك فيها مع غيره. وما يرتبط ببحثنا الحالي من هذه الشروط والصفات، هو أن بعض الأفراد يتحلّون بقوّة الحدس، بحيث يمكنهم فهم العلوم النظرية والعملية في زمان قصير.

(1) محمد الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص109؛ السياسة المدنيّة، ص79-80

(2) الحسين بن سينا، النجاة، ص304

والسهروردي عندما يشرح كيفية اتصال قوى الناس المُدرِكة بعالم الوجود، يبيّن أن الإنسان فيه قوّة تسمح له بإدراك صورة الحياة السياسية بواسطة الحسّ المشترك، وينفعل التخيل منها. وبهذا الانفعال من الحسّ المشترك تدرك القوة المتخيلة الصور السياسية وأي نوع من الصور الأخرى.

إنّ قوة الخيال عند الإنسان تدرك الصور والنماذج السياسية وأيّ نموذجٍ آخر من الحياة الماديّة والمعنويّة وتنتقل من نموذج إلى آخر وليس لها ثبات. وبهذه الكيفية يُشرق النموذج على مخيّلة الإنسان. وينعكس من المخيلة على الحس المشترك. وبهذا الشكل يُشاهَد النموذج المذكور[1].

وفي تكملة هذا النهج يعتقد السهروردي أنّ ما يأتي إلى العقل الإنساني موافق لعالم الوجود وأن عالم الوجود يوافق النسخة الموجودة في عالم العقل والمثال، وهكذا يتبع الوجود الخيالي والوجود العقلي، وهو الصورة الموجودة في القوّة العاقلة المتحدة مع العقل الفعّال، الوجودَ الخارجي.

يستنتج صدر الدين الشيرازي من هذه المقدمات أن القوة العاقلة عند الإنسان لها القدرة على درْك حقائق الوجود الإنساني والطبيعي من جهتين: عن طريق الحواس الظاهرية ومن اللوح المحفوظ. وحسب نظره فإنّ قلب الإنسان له طريقان إلى إدراك نماذج الحياة ومن بينها نماذج الحياة السياسية:

أحدهما: طريق الوصول إلى عالم الملكوت واللوح المحفوظ وعالم الملائكة.

---

(1) شهاب الدين السهروردي، **مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق**، ج3، ص75-80

والآخـر: طريق الوصول إلى الحقائق عن طريق القوى المدركة المستندة إلى الحواس[1].

ووفق هذا الترتيب، فإن الفلاسفة المسلمون يعتبرون قوى الحس والخيال والقوّة العاقلة والقدسية من الأدوات والأمور التي تستحقّ البحث عنها في مجال المساعدة على إدراك النماذج السياسية وإدراك أحكام الحكمة العملية.

3- معرفة الإنسان

أ- فطرة الإنسان وكونه سياسيًّا

عرّف الفلاسفة المسلمون الإنسان بأنه «حيوانٌ ناطق». والنطق هو أول كمالات الإنسان؛ والمقصود من النطق الإدراك. وأولى مراحل الإدراك هي إدراك الذات بواسطة الذات، لأنه لا يوجد في مرحلة الإدراك هذه شيءٌ غير إدراك ذات الوجود المدرِك؛ بل يتّحد في هذه المرحلة الإدراك والذات. وفي المرحلة التالية يدرك هذا الوجود المدرِك بالذات علاقته بسائر الموجودات. وهذا الإدراك للذّات وغيرها هو حقيقة الإنسان وكماله الأوّل والشيء الذي يميّزه عن الحيوانات الأخرى. ومن وصف النطق منطقيًّا بأنّه فصلٌ للإنسان.

والسياسة بعنوان أنها أمرٌ إنسانيٌ يتعلق بخُصيصته هذه تعني أنه توجد علاقة مباشرة ومتلاصقة بين الناطقية وبين السياسة؛ والسياسة من خواصّ الإنسان ولا يشاركه فيها غيره من أنواع الحيوان. وهذا الحديث ليس بمعنى أن قوة الإنسان الناطقة هي مبدأ السياسة الوحيد، وذلك لأنّ نصير الدين الطوسي يرى أنّ السياسة قد تنبع من القوى الشهوية أو الغضبية أيضًا.

---

(1) صدر الدين الشيرازي، **المبدأ والمعاد**، ص486-487

لكن مثل هذا النوع من التدبير للحياة الإنسانية لايستحق أن يُسمّى سياسة في النظرة التقييمية عند الفلاسفة المسلمين المدنيّين، كما أنّ الخروج عن القواعد والأوامر يصدر من القوة الناطقة؛ فهذه الحالة تُخرج الإنسان من حدود الحياة والفطرة الإنسانية. ومن جهةٍ أخرى فإن الإنسان موجودٌ ذو بعدين وتركيبين من جسدٍ جسمانيٍ ونفسٍ روحانية.

وقد عرّف إخوان الصفا الإنسان بأنه مركّب من جوهرين متباينين في الصفات ومتضادين في الأحوال والأمور ومشتركين في الأفعال العارضة والصفات القابلة للزوال[1]. واعتمادًا على فكرة كون الإنسان ذا بعدين يقول صدر الدين الشيرازي: «ولمّا جاء الإنسان كالمعجون من خلطين: صورة معنويّة أمريّة، ومادّة حسّية خلقيّة، وكانت لنفسه أيضًا جهتا تعلّق وتجرّد؛ لا جَرَم افتنّت الحكمة بحسب عمارة النشأتين بإصلاح القوّتين إلى فئتين نظرية وتجرّدية وعملية تعقلية. أما النظرية فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه وصيرورتها عالمًا عقليًا مشابها للعالم العينيّ لا في المادّة بل في صورته ورقشه...»[2].

ويُستفاد من العبارة أعلاه أنّ الفسلفة هي من الأمور الخاصّة بالإنسان على الرغم من تأثير المادّة فيها. والفارق بين الفنّين اللذين يذكرهما صدر المتألهين هو أنّ أحدهما مجرّدٌ عن المادّة وهو النظريّ المحض بخلاف الآخر الذي لا يخلو من صلة بالعمل تفتح الباب أمام المادّة لتؤثّر فيه وتحول دون تجرّده. وهذا يعني أن السياسة تشبه طبيعة الإنسان التي لا يمكن أن تتجرّد من الشهوة والعصبيّة، على الرغم من تبعيّتها للقوّة الناطقة.

ومن جهة ثانية يرى الفلاسفة المدنيّون أنّ السياسة النابعة من الشهوة والغضب ليست هي ما يطلبون، وما يطلبونه هو السياسة الحاصلة من القوّة

(1) إخوان الصفا، رسائل **إخوان الصفا وخلّان الوفا**، ج1، ص253-254

(2) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج1، ص20.

الناطقة عند الإنسان. وهي التي تسوق المجتمع بالفطرة إلى الحالة المثاليّة المرجوّة له. وسوف نتحدث عن هذا المطلب في ما يأتي من هذا البحث.

ب- السعادة بوصفها غاية للإنسان

تؤدّي ثنائيّة فطرة الإنسان إلى ثنائيّةٍ في ميوله واحتياجاته أيضًا. فالميول كحبّ المال وطلب الدنيا تستند إلى العنصر المادّي والجسدي للإنسان، وحاجاته المعنويّة كالتديّن وطلب العلم من مظاهر طبيعته الروحانية. وعليه يُقسّم تركيب الإنسان من المادّة والمعنى حاجاته إلى مجموعتين: جسميّة وروحيّة. ويتأمّن النوع الأوّل من الحاجات عن طريق الجسد؛ أما النوع الثاني فيُشبع عن طريق النفس. ويرى الفلاسفة المدنيّون المسلمون أنّ الإنسان يشبه في هذا التركيب من المبدأين الكون كلّه، ومن هنا يقولون إنّ الإنسان عالمٌ صغير، والعالم إنسان كبير.

وانطلاقًا من هذه النظرة يقارن هؤلاء بين جسم الإنسان وبين المدينة الفاضلة، ويرون أنّ التركيب الأنسب والأصحّ للمدينة هو تركيبها بطريقةٍ تشبه جسم الإنسان الذي يعلوه الرأس وتتدرّج سائر الأعضاء أسفل منه.

ويُجمعُ الفلاسفة المسلمون المدنيّون على كون فطرة الإنسان ذات بُعدين؛ ولكنّهم يختلفون في رؤيتهم إلى كيفية امتزاج بُعديه الجسماني والروحاني. وعلى هذا الصعيد أشار كتّاب رسائل إخوان الصفا إلى ثلاثة آراء:

الأوّل: الرأي المبني على أن الإنسان مُركبٌ من مجموعة أمورٍ جسمانيةٍ صرفة. وبحسب هذا الرأي فإن الإنسان مكوّن من لحم ودم وعظم وأما ميوله فهي نابعةٌ من المادّة والمادّيات. وبالتالي، فإن كلّ أفعاله وعلاقاته وآدابه الفردية والاجتماعية تابعةٌ لماهيّته الماديّة. والفلاسفة المسلمون المدنيون لا يقبلون هذا الرأي.

الثاني: الرؤية التي تُعرّف الإنسان بأنه تركيبٌ من الجسم والروح وأن ميوله مأخوذةٌ أو تابعةٌ للبعدين المذكورين، وعلى أساس هذا الرأي فإن نفس الإنسان الروحانية تكون معيارًا لتمييزه عن الحيوانات الأخرى، وتكون العلاقات الاجتماعية والآداب والأعـراف وتصرّفات الإنسان الفردية -على أساس هذه النظرية- متناسبةً مع الخصوصيتين المذكورتين ويجب أن تحتويهما.

الثالث: النظرية التي تُعرّف حقيقة الإنسان بأنّها نفسه الناطقة وجسده الجسماني في هذا الوسط بمنزلة ثوبٍ له وعارضٍ عليه[1].

يربط كتّاب رسائل إخوان الصفا مسألة أصل النفس الإنسانيّة بهذه المسألة؛ يعني طبيعة الإنسان بوجه عام، وقد طرحوا نظريّات ثلاث كلٌّ منها مبنيٌّ على واحدة من النظريّات المتقدّمة. فبحسب إحدى هذه النظريّات تكون النفس ذات طابع جسمانيّ، ولكنّها جسمانيّة من نوعٍ خاصٍّ لا يصل في حدّ كثافته إلى حدّ كثافة الجسم، ومن هنا لا يمكن لهذه النفس أن تُرى.

وعلى أساس النظرية الثانية تكون النفس جوهرًا روحانيًّا وقابلًا للتعقل ويبقى بعد الموت أيضًا. وفي النظريّة الثالثة تكون النفس أمرًا عرضيًّا يوجد بوجود الجسم ويفنى بفنائه.

لكن الفلاسفة المسلمين المدنيين وكذلك كتّاب الرسائل عرّفوا حقيقة الإنسان بأنها النفس الناطقة وأصلها مزيجٌ مركبٌ من الروح والجسم، وعلى أساس هذه الفكرة أعلنوا أنّ النفوس على مراتب عدّة.

وتُقسم تلك النفوس بتقسيم أولي إلى ثلاثة أنواع: النفوس ما فوق البشرية كالنفس الملكية والنفس القدسية؛ وفي الختام النفوس ما تحت

(1) جمع من الكتّاب، رسائل أخوان الصفا وخلّان الوفا، ج3، ص306

الإنسانية كالنفوس النباتية والحيوانية[1]. وفي هذا التقسيم امتزجت النفوس المَلَكية بالحكمة ومنزلتها هذه من الحق تعالى. والنفوس القدسية تختص بالأنبياء وهم واضعو الناموس الإلهي ويرتبطون بالحكمة الإلهية.

إذن، تحل مرتبة النفس الإنسانية بعد النفس المَلَكية والقدسية وتمتزج مع الحكمة الإلهية وهي منزلة مأخوذة من النفس الملكية والقدسية. وهذا الامتزاج هو البُعد الروحاني لنفس الإنسان.

وعلى هذا الترتيب يكون (الناموس) و(النبوة) كجزء من النفس الإنسانية مبيّنًا لأبعادها الروحية والقدسية التي تتّصف بالحكمة، ومرتبة الحكمة أعلى من مرتبة الإنسانيّة والمَلَكيّة.

أما النفوس تحت البشرية فإنها مبينة للأبعاد الماديّة للحياة وتشمل النفس النباتية والحيوانية للإنسان أيضًا.

ويوجد قسمٌ كبيرٌ من الخصال الإنسانية وأفعال الإنسان وسيرته صادرًا من نفسه الحيوانية هذه، وهذه الخصال والأعمال والسيرة المأخوذة منها ضرورية لإدارة بعض الأمور الدنيوية وكنموذج: تكون غريزة حب الرئاسة ملازمة لأمر السياسة وغريزة الشهوة الجنسية ملازمة لبقاء النسل وغريزة حب الذات ملازمة لاستمرار حياة الإنسان[2].

وعلى هذا الترتيب يعترف الفلاسفة المسلمون المدنيون بوجود خمس مراتب للنفوس وهي حسب الترتيب الصعودي: النفس النباتية، النفس الحيوانية، النفس الناطقة الإنسانية، النفس المَلَكية، النفس القدسية.

في هذا السياق تُوجِد النفس الناطقة الإنسانية حافز طلب العلم

(1) المصدر نفسه، ج1، ص298.

(2) المصدر نفسه، ص300، ج3، ص66

والمعارف؛ وهذا هو منشأ وجود الصناعات والعلوم الذهنية والعملية والحضارة. ومن جملة المظاهر المرتبطة بنفس الإنسان الناطقة الاهتمام بالأمور المعنويّة التي توصله إلى قمة الرقي المعنوي.

إن مسألة معرفة مراتب النفوس الإنسانية لها أهمية من جهة أنها ترتبط مع مسائل مثل معيار الفضيلة ومقياسها في الإنسان ومعيار تميّز الناس بعضهم عن بعضهم الآخر، ونوع صلتهم فيما بينهم وسلسلة مراتبهم الاجتماعية. وعليه، يمكن ذكر مجموعة من الفضائل في الإنسان تبدأ من الفضائل الحيوانية وتصل إلى الفضائل الإنسانية مثل الاستفادة من العلوم والمعارف والأمور المعنويّة وفي النهاية تختتم بالفضائل الإلهية.

وعلى هذا الأساس، فإن ملاك تميز الناس في ما بينهم هو استفادتهم من الفضائل والقِيم الاجتماعية لكلّ واحد منهم بمقدار تأثيره في نفوس بني جنسه.

وهذا الكلام كلّه يوضح أن للإنسان غايةً نهائية هي نيل مرتبة النفس المَلَكية وسلسلة مراتب من الغايات الفرعية مثل إعمار الأرض وتدبير الحياة الإنسانية وطلب العلم وطلب المعنويّة. وفي هذا المجال يكون دور الغاية السياسية للحياة الإنسانية مهمًا جدًا وخطيرًا في إيصال الإنسان إلى كماله الغائيّ.

ج- مراتب البشر

يمكن اعتماد ما طُرِح في باب أصل الإنسان وماهية نفسه معيارًا لتصنيف الإنسان ومراتب البشر؛ وذلك لأنّ أعمال الإنسان وسلوكه بحسب الفلاسفة المسلمين المدنيين، إما نابعة من نفسه النباتية التي تكون مظاهرها عبارة عن الانزلاق في أكل الطعام والشراب وإشباع الشهوة الجنسية، وإما صادرة من نفسه الحيوانية التي تظهر بشكل أعمال مثل الدعوة إلى الحرب أو طلب الرئاسة و...، وإما أن يباهي بسلوكه على شكل بذل الجهد في

كسب العلم ونشره، وهذا النمط الأخير من السلوك هو من مظاهر نفس الناطقة عند الإنسان.

وهذا النمط الأخير من الأفعال له أهمية ومرتبة أعلى من الأفعال الصادرة من النوع الثاني في نظام القيم عند الفلاسفة المسلمين المدنيين وهذه أفضل من النوع الأوّل[1].

وعلى هذا الأساس يمكن تقسيم الناس إلى ثلاث مجموعات:

الأولى: الخواصّ، وهم المطّلعون على أسرار النبوة وباطن الأمور. وحسب رأي إخوان الصفا فإن العقلاء والمؤمنين والعلماء والعبّاد يوضعون في هذه المجموعة. وحسب رأيهم فإنّ العقلاء هم الجديرون بمقام التكليف. والمؤمنون هم الجديرون بالعمل بأوامر الشريعة ونواهيها وهم المطيعون لأحكام الناموس المطابق للعقول والميول. والعلماء هم بعض المؤمنين الذين يملكون الاجتهاد في تعلم أوامر الناموس ونواهيه وأحكامه وهم يعلمون حدوده وشروطه. وأخيرًا العبّاد وهم مجموعة من العلماء العاملين بواجبات أحكام الناموس. والمرتبة الأخيرة هي أعلى مراتب مجموعة الخواص وغاية الإنسان النهائية.

الثانية: العوام، وهم الذين لا علم لهم بدقائق العلوم، وليسوا من أهل العمل في الحياة. وبدلًا من الاستفادة من النفس الناطقة الإنسانية يميلون أشدّ الميل إلى الاستفادة من غرائزهم الماديّة؛ ولذلك فإنّهم يتّصفون بالأخلاق غير المُرضية والعادات غير المحمودة، بوجه عامّ. والعوام يقصرون عن درْك كلام الأنبياء ولا يهتمون إلّا بظاهرهم وظاهرحديثهم، ومن هذه الجهة يعيرون الأهمية للظواهر مثل كثرة الصوم والصدقة والصلاة والقراءة.

الثالثة: المتوسطون، وهم الذين يتوسّطون المجموعتين المذكورتين.

---

(1) نصير الدين الطوسي، أخلاق ناصري، ص247- 251

ومن حيث الالتزام الديني فإنّهم يلتزمون بظواهر الشريعة ويعملون بها؛ لكنهم يجهلون بواطنها دون أن ينكروا ذلك. ولهذا فهم حيارى ولا علم لهم ببواطن الأمور. وتهتم هذه الفئة بظواهر العلوم وبالتدبر في الألفاظ وظواهر الأمور مع عجزهم عن درْك المعاني والحقائق. وبناء على ذلك فهم لا يُعدّون من خواصّ الناس، ولا يصلون إلى الغاية النهائية وهي معرفة الله (تعالى). وقد اعتبر الفلاسفة المدنيون وعبر طرحهم لمثل هذا التصنيف للناس، أنّ المعيار الصحيح في تصنيف الناس هو الخصائص النفسية واختلاف القابليّات والاستعدادات. وتلك الخصائص التي لها ارتباط مباشر بسعادة الإنسان. ومن هنا، فإنهم وطبقًا لمعيار السعادة الأبدية، قد قسّموا الناس إلى أنواع أخرى، فإخوان الصفا، على سبيل المثال، ووفقًا للمعيار المذكور، قسموا الناس إلى أربعة أقسام[1]:

الأوّل: السعداء في الدنيا والآخرة، وهم الذين يملكون الثروة. وهم في الوقت نفسه على درجة من القناعة، وهم يسخرون إمكاناتهم الماديّة في سبيل آخرتهم.

الثاني: السعداء في الدنيا والأشقياء في الآخرة؛ فهم يملكون الإمكانيّات الماديّة، لكنهم لا يمتثلون للأوامر والتعاليم الإلهية ويتعدون حدودها.

الثالث: الناس الذين يواجهون المشقة والعناء في الدنيا ولكنّهم من أهل السعادة في الآخرة. وهذه الفئة -خلافًا للفئة السابقة- تتحمّل الكثير من المشقة والعناء؛ لكنها، ونظرًا إلى ما يتمتع به أهلها من علو الهمة، لا تتعدّى الحدود والقوانين الإلهية.

---

(1) مجموعة من الكتّاب، رسائل أخوان الصفا وخلان الوفا، ج1، ص313-314.

وأخيرًا، الناس الذين يواجهون الكثير من المشقة والعناء في الدنيا غير أنهم وبسبب عدم الالتزام بالأوامر الإلهية، لا ينالون السعادة في الآخرة.

وعلى ضوء ما تقدم، فإنّ المعايير التي يتمّ على ضوئها تصنيف الناس في حياتهم الدنيوية والسياسية، هي معايير مُستقاة من طبيعتهم وفطرتهم الحقيقية؛ لكن هذا لا يعني -كما سيأتي- القبول بنظام مُعدٍ سلفًا، وبسلسلة مراتب جاهزة في الحياة السياسيّة لأفراد أيّ مجتمعٍ مدني.

4- المنهجيّة

ثمّة ارتباطٌ بين المنهج الذي يمكن أو ينبغي اعتماده في دراسة الفلسفة السياسية، وبين نظريّة المعرفة؛ أيّ من يرى أنّ العقل هو المصدر الأساس للمعرفة عليه أن يتّبع في أبحاثه في الفلسفة السياسيّة الطرائق العقليّة ومناهج الاستدلال العقليّ. وفي المقابل ليس أمام الحسيين سوى الاعتماد على التجربة الحسيّة. وإلى جانب هذين المنهجين ثمّة طريق ثالث يعترف بالحدس والشهود وهو طريق لا يعترف سالكوه للعقل ولا للحواسّ والتجربة الحسيّة بالقدرة على العثور على المعارف وحقائق الأشياء. وقد أشرنا من قبل إلى أنّ أكثر فلاسفة الإسلام يمكن عدّهم من أنصار المدرسة الأرسطيّة في النظرة إلى العقل ودوره في تحصيل المعارف. وسنشير في ما يأتي إلى المناهج التي اعتمدها الفلاسفة المسلمون في دراساتهم وأبحاثهم:

أ- منهج المنطق الأرسطي

يُقسم الدليل العقليّ في هذا المنهج إلى مادّي وصوري؛ وذلك لأنّ بناء عمارة المعرفة يحتاج إلى نوعين من الموادّ المعرفيّة، أحدهما المعرفة بالمواد اللازمة والمراد استعمالها في البناء، والآخر الاطّلاع على خريطة

البناء المراد تشييده. ومن هنا يعالج المنطق منهج تحصيل المعرفة على مستويين هما: المادّة والصورة.

ويعتقد الفلاسفة النظريّون والمدنيّون في باب منطق المادّة أنّ كسب المعرفة الصحيحة في موضوع السياسة أو أيّ موضوعٍ آخر يجب أن يبتني على قضايا قطعية ويقينية. وهذه القضايا بشكل عام هي: الأوليات، المشاهدات، والتجريبيّات، والحدسيات، والمتواترات، وأخيرًا الفطريات. ومن بين أنواع القضايا الستة المذكورة فإن الأوليات والفطريات هي قضايا ثابتة بشكل مطلق؛ أما بقيةالأقسام فلا تصل في مستوى اليقين بها إلى هذين القسمين.

وبحسْب الدكتور مهدي الحائري فإنّ الأوليات في باب الحكمة العملية تسمّى المستقلّات العقلية؛ وذلك لأن المستقلّات العقلية كما هو الحال بالنسبة إلى الأوليات هي قضايا لا تحتاج إلى إثبات أو استدلال، بل يكفي للتصديق بها تصوّر الموضوع والمحمول والنسبة بينهما. وهذه الخصوصية بالذات هي خصوصية الأوليات في باب الحكمة النظرية. ومن وجهة نظره أنّ من أطلق عليها هذه التسمية هم المتكلّمون وليس الفلاسفة. وما سوى هذه القضايا ثمّة قضايا أخرى مقبولة وصادقة ولكن يتوقّف ثبوتها على رجوعها إلى القضايا اليقينية المذكورة[1]. وفي باب الحكمة العملية، فإن القضيتين الأساسيتين هما: قضية «العدل الحسن» و«الظلم القبيح». فمسألة العدالة إذن ستكون أساس التعاليم والنظريات السياسية والأخلاقية.

ومنطق الصورة هو القسم الثاني من المنهج المنطقي في دراسات سياسة المدن والحكمة العملية والفلسفة السياسية. ويُتطرّق في هذا القسم من المنهج المنطقيّ إلى مباحثَ كالتعريفات وتركيب الأقيسة المستخدمة في الاستنتاجات المنطقيّة. وهذا القسم من المنهج المنطقي أيضًا يستخدم

(1) مهدي الحائري، **تأملات العقل النظري**، ص106-113.

بشكلٍ متساوٍ ودون تمييزٍ بين الحكمتين العملية والنظرية. والمطلوب من علم الحكمة بصفته العلم الذي يمتاز بالإتقان والإحكام أن يدرس في المنطق الصوريّ قسمين مستقلّين من دون أن يفرق في هذا المجال بين الحكمة النظرية والحكمة العملية؛ الأوّل منهما هو معرفة المفردات والتصورات، والثاني هو تحديد الاختلاف والتمايز بين الحكم الصحيح والسقيم.

ويستخدم المنهج المنطقي ولأجل تحديد مفرداته، أسلوب التقسيم والتحليل والتركيب، فأسلوب التقسيم يُستخدم لمعرفة ذاتيّات الموضوع المُراد البحث عنه وعرضيّاته؛ ويُستخدم التحليل لمعرفة العناصر الذاتية. أما أسلوب التركيب فيُستخدم لإعادة تركيب الأجزاء الحاصلة من التقسيم والتحليل[1]. وقد يُستدلُّ بأنه إذا جَمَعنا بين الأجزاء الذاتية والعرضيّة، أو جمعنا بين أحد الأعراض وعَرَضٍ آخر، فإننا سنحصل على تعريف بالرسم. وإذا أوصلنا الأجزاء الذاتية ببعضها فسنحصل على تعريف الحد. يقول الفارابي: «إنّ إفلاطون يرى أنّ توفية الحدود إنّما يكون بطريق القسمة، وأرسطوطاليس يرى أنّ توفية الحدود إنّما يكون بطريق البرهان والتركيب. وينبغي أن تعلم أنّ مَثَل ذلك مثل الدرج الذي يدرج عليه، وينزل منه؛ فإنّ المسافة واحدة وبين السالكين خلاف»[2].

ففي طريقة التقسيم تُستقرأ الأفراد والجزئيات المتشابهة، ثم يتم تبيين الصفات الخاصّة لمجموعات معينة من كلّ فئةٍ منها. وبذلك يتضح عدد أقسام كلّ نوع منها. وقد اعتمد أرسطو هذه الطريقة في دراسة دساتير مئة وثمانية وخمسين مدينة من المدن اليونانية، ووضعها جميعًا في ستة أنواع للحكم: ثلاثٌ منها حكومات عدّها جيدة والثلاث الأخرى كانت تمثل

(1) انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الرسائل السبع**، رسالة التركيب ورسالة التحليل.
(2) محمد الفارابي، **الجمع بين رأيي الحكيمين**، ص87.

النموذج المنحرف وغير المقبول بالقياس إلى الأنواع الثلاثة السابقة. وبعد تحديد الأقسام، فإننا -وبملاحظة الخصائص العامة لها- سنكتشف خصوصيات أخرى تكون بمستوًى واحد بالنسبة إلى جميع الأقسام؛ بحيث إن الجميع يتّصف بتلك الخصائص، كما أنّها لا تنقص ولا تزيد بأيّ حال من الأحوال. ويمكن بهذه الطريقة أيضًا تمييز الخصائص الذاتية من العَرَضية؛ لأن الأوصاف الجماعية أو الفردية المكتشفة ستكون من ضمن العَرَضيات والصفات والعامة والمتساوية ستكون كاشفة عن حقيقةٍ تشكل أصل الموضوع الذي نريد البحث فيه وذاته.

بعد عملية التقسيم نصل إلى التحليل. والتحليل إنما ذُكِر بعد التقسيم لأنّ التقسيم هو الذي يؤدّي إلى فصل الماهيات وتمييز بعضها عن بعضها الآخر. كما تُستخدم مفردات هذا التقسيم لمعرفة الماهية نفسها. ويدور البحث في قضايا الحكمة العملية حول قضايا نظرية تتعلّق بكلّ واحد من المواضيع الخاصّة بمجالي السياسة والأخلاق، وتستنتج لها القوّة الواهمة عند الإنسان أجزاءً خيالية كالتعريفات شبه المنطقية في باب ماهية المجتمع والحكومة والسياسة وغيرها[1].

ويعتمد المنهج المنطقي في معرفة الحكم أحد نوعي القياس وهما القياس اللّمي والقياس الإنّي. ومن بين هذين النوعين يبدو النوع الأوّل هو الأكثر أهمية. والقياس هو معرفة المعلول الاجتماعي بواسطة علته، وبما أنّ الوجود الشخصي للمعلول الاجتماعي تابعٌ لوجود علّته، فإنّ العلم المدني الحاصل منه أيضًا سيكون أكثر بساطة وتكاملًا. أما القياس الإني فإنّه سوف لن يقودنا إلى وجود العلة الذاتية للمعلول الشخصي الاجتماعي عن طريق العلم بوجود المعلول الشخصي.

وهذه الآثار كلّها تعود إلى أن القياس اللّمي مبني على مبدإ استحالة

(1) أرسطو، السياسة، ص155- 201.

التناقض، بينما القياس الإنّي مبنيٌ على مبدإ السبب الكافي. وبناء على القانون الأوّل، وبعد العلم بمعلولية كيانٍ اجتماعيٍّ معين، فإنّنا نستنتج وجود علّته بالضرورة لأنّ الشك في وجود العلّة مع العلم بوجود المعلول يوقعنا في قبول فكرة التناقض.

وأمّا بناءً على قانون السبب الكافي، فإنّ العلم بوجود المعلول الشخصي الاجتماعي سوف لن يقودنا إلى القطع بوجود العلة الشخصيَّة الاجتماعية؛ بل هو يعبّر فقط عن أن أيّ حادثه اجتماعية لن تحصل من تلقاء ذاتها؛ بل إنها تحتاج إلى سبب.وتُعدّ دراسة الفلسفة السياسية وسياسة المدن وفق المنهج المنطقي، دراسة من الدرجة الثانية وفي الواقع هي سوف تكون مطالعة لفلسفة السياسة أو فلسفة سياسة المدن.

ب- المنهج الرياضي عند الفيثاغوريّين

تبلغ القضايا الرياضية الغاية من حيث القطع والعموم؛ ذلك أن موضوعها هو المقدار والعدد، فالذهن يلاحظ المقدار والعدد بشكل شفّاف وواضح، ونظرًا إلى كونهما (أيّ العدد والمقدار) في غاية البساطة وبما أنّ حقائقهما واضحة فإنّه يمكن تطبيق القواعد والقوانين المنطقية عليهما بطريقة أفضل.

وقد مثّل الفيثاغوريّون الواحد من الأعداد على شكل نقطة، والاثنين على شكل خطٍّ مستقيمٍ بين نقطتين، والثلاثة على صورة المثلّث؛ وهكذا استخدموا سائر الأشكال لتجسيد الأعداد. كما أنّهم ربطوا بين الماهيّات والحقائق وبين الأعداد ولم يستثنوا من التعريف العدديّ المجردات الروحانيّة. فعلى سبيل المثال هم عرّفوا الحبّ والعدالة بواسطة أعداد خاصّة، وحسب رأيهم فإن لكلّ كائنٍ عددٌ خاصٌّ به. ولذلك فقد كانوا يبحثون عن خواص الأعداد في الأجسام وبالعكس. وتستخدم الهندسة -بصفتها النوع الثاني من الرياضيات- أسلوبين هما الحسّي والعقلي.

وفي الوقت الذي تكون فيه الهندسة الحسية هي معرفة المقادير بواسطة المسائل الحسية، فإن الهندسة العقلية هي معرفة المعنى والمفهوم والترابط بين الأشياء. وترجع أهمية البحث في الهندسة العقلية إلى دور الرياضيات في ما يتعلق بفهم الأشياء والدقة في معانيها والترابط الموجود بينها؛ لأن الرياضيات هي أساس جميع العلوم وخاصّة العلوم المرتبطة بالمعاش ومن ضمنها نظام الحكم[1].

أما علم النجوم وهو القسم الثالث من العلوم الرياضيّة، لا يكتفي بالبحث الكمّي عن عدد النجوم والسيّارات وسرعتها وحركتها وما شابه؛ بل يتعدّى ذلك ليبحث في الجانب الكيفيّ ويستنبط القوانين الحاكمة عليها لتطبيقها على سياسة المدن.

وتدرس الموسيقى وهي القسم الرابع من العلوم الرياضية تدرس تركيب الأشياء وترابطها وطبيعتها التي تكون مختلفة في الذات والجوهر[2]. وثمّة فرقٌ مهمٌ بين الموسيقى وسائر العلوم وهو أن الموسيقى هي صناعة مركبة من الجسمانية والروحانية. ومن هنا، فإن مصنوعاتها ليست أشكالًا وأجناسًا جسمانية وإنما هي جوهر روحاني. كما إنّ مجالات استخدامها في مجال السياسة محصورة بساحة الحرب[3]. ومن هنا، فإن منهج الموسيقى سوف لن يُستخدم كثيرًا في مجال الفلسفة السياسية.

ج- المنهج الطبيعي الفلسفي

تحكم هذا المنهج مبادئ بطليموس في علم الفلك. وينقسم العالم بحسب مبادئ هذا المنهج إلى قسمين هما: العالم المتغير أو عالم الكون والفساد، والعالم الثابت الذي لا يتغيّر. يُطلق على العالم الأوّل اسم عالم

---

(1) إخوان الصفا، **إخوان الصفا وخلّان الوفا**، ج5، ص59.

(2) المصدر نفسه، ص107 و195.

(3) المصدر نفسه، ص196.

ما دون القمر، وعلى العالم الثاني عالم ما فوق القمر. ويُقسم عالم ما دون القمر إلى قسمين أحدهما له صفاتٌ حسنة والآخر له صفاتٌ سيئة، كما ويقسم كذلك إلى مقولتين كلّيتين: الأولى هي مقولة العناصر الأربعة أو الأمّهات، وهي: الماء، والتراب، والنار، والهواء. والأخرى هي: مقولة المركّبات أو المولِّدات؛ أيّ: الجمادات، النباتات، والحيوانات.

وبما أن التغيير والتحوّل في هذا العالم من صورةٍ إلى صورةٍ أخرى يتم إما بواسطة الأبخرة التي تكون رطبة ولطيفة أو بواسطة الأبخرة التي تكون رطبة وسائلة، وبمساعدة الاثنين وبتأثيرٍ من السيارات التي تشرف على جميع حوادث عالم الكون والفساد، بصفتها قوى النفس الكلية، فإنه يصير بالإمكان تحوّل الأمهات إلى المولِّدات أو بالعكس.

بحسب هذا المنهج في دراسة السياسة تتّصل السماء بالأرض؛ لأن ترتيب هذه العناصر يتناسب مع النظام السياسي للمدينة من جهةٍ. ومن جهةٍ أخرى يراعي مسألة تأثير العناصر الطبيعية في الأخلاقيات والأعراف والتقاليد السياسية. وهذا بحدّ ذاته يتطلّب معرفة المناهج التجريبيّة والطبيعيّة.

وقد مرَّ سابقًا أن الفلاسفة المشّائيّين كانوا يستفيدون من نظرية سلسلة المراتب الطولية للعقول والتي يصل عددها عند بعضهم إلى عشرة عقول؛ كانوا يستفيدون من هذه النظريّة لوصل عالم ما فوق القمر بعالم ما دونه، وهم يعدّون كلّ واحد من هذه العقول العشرة ومخلوقاتها مؤثرة في قسم من عالم ما دون القمر، وخاصّة حياة الإنسان.

أما في ما يخص حياة الإنسان فإن إخوان الصفا فإنهم يقسّمون العوامل المؤثّرة في الحياة الاجتماعية للإنسان، بناء على تأثير الأمّهات والمولّدات، وكيفية حصول التغيّرات بواسطة البخارات والعُصارات، إلى أربعة أقسام، هي: اختلاف الطبائع، والاختلاف الجغرافي، والأعراف

والتقاليد والسنن والشرائع، وأخيرًا، تأثير الأجرام السماوية[1]. ويمكن لمزاج الإنسان أن يكون واحدًا من طبائع أربعة هي: الطبع الجاف، والطبع الحار، والطبع الرطب والطبع البارد. أما الطبع البشري نفسه فإنّه ناشئٌ من الأمهات بحيث إنّ جفاف الطبع يستند إلى التراب، ورطوبته تُستمدّ من الماء، وحرارته ترجع إلى النفس، والبرودة منشؤها الروح.

ويؤدي التمازج والتفاعل بين هذه العناصر في الظروف الطبيعية إلى اعتدال مزاج الفرد والمجتمع، ويترك أثره على الحياة السياسية، فروح المثابرة لدى بعض الأشخاص والمجتمعات هي بسبب تأثير التراب؛ وحدَّة الطبع أو رقّته لدى تلك المجتمعات والأفراد هي بسبب تأثير الماء؛ وغلظة النفس هي بتأثير الحرارة؛ والوقار والسكينة لدى بعض الأفراد أو المجتمعات هو بتأثير البرودة.

وهكذا هو الحال بالنسبة إلى الاختلاف الجغرافي بين المناطق المختلفة، فإنه يؤثّر كذلك على سلوك الفرد والمجتمع الإنساني وأخلاقهما؛ ولذلك تنقسم الأنحاء المختلفة للكرة الأرضية إلى شمالية وجنوبية وشرقية وغربية ولكل قسمٍ من تلك الأقسام خصائص معينة. فالجبال، والأودية، وسواحل البحار، والأنهار، والصحاري، والأراضي المالحة، وجهة هبوب الرياح، وطبيعة زاوية إشعاع الشمس وسائر الكواكب الأخرى. هذه الأمور كلّها وأمثالها تدخل في تفسير اختلاف طبائع الأفراد والمجتمعات؛ لكن ليست العوامل الأرضية هي الوحيدة التي تؤثر على المجتمعات؛ بل إنّ حركة النجوم وطبيعة كلٍّ منها تترك آثارًا مشابهة على المجتمعات البشرية، ومضافًا إلى العوامل الطبيعيّة المذكورة فإنّ لأسلوب التربية والتنشئة الاجتماعية والأخلاقية للأفراد والمجتمعات أهمية كبيرة في بناء الشخصية وصفاتها.

---

(1) المصدر نفسه، ص289.

وعلى ضوء ذلك، فإن دراسة الحياة السياسية وفقًا لهذا المنهج سوف تكون شاملة لمجموعة ضخمة ومنظّمة من العوامل السماوية والأرضية وبأسلوبٍ فلسفي. وقد بنى ابن سينا أبحاثه الفلسفية على أساس مباحث علم الوجود؛ حيث اعتبر أنّ العلم بـأيّ شيء يعني العلم بوجود ذلك الشيء. وبناءً على ذلك، يصبح علم الوجود من وجهة نظره مقدَّمًا على علم الرياضيات والعلوم الطبيعية. ومع هذا فإنّ نظريته حول الوجود شأنها شأن نظريات الفلاسفة المسلمين السابقين ذات طابع صدوريّ أو فيضيّ. ويعتقد ابن سينا أنه -وبعد واجب الوجود بصفته مبدأ الوجود- فإنه يصدر من واجب الوجود عقلٌ واحدٌ فقط هو العقل الأوّل؛ ذلك أنّه لا يصدر عن الوجود الواحد والبسيط المطلق إلّا موجودٌ واحدٌ، لكن يجب أن لا ننسى أنّ طبيعة العقل الأوّل ليست بسيطة بصورةٍ مطلقةٍ؛ لأنّ العقل الأوّل ليس واجب الوجود بذاته؛ بل هو في حدّ ذاته ممكن الوجود ويستمدّ وجوبه من علّته الموجبة، وهي الواجب تعالى. وبالاستناد إلى هذه الطبيعة المزدوجة التي تجمع بين البساطة والتركيب وبين الإمكان والوجوب يصير العقل الأوّل حاكمًا على الكون كلّه.

ويصدر عن العقل الأوّل موجودان: **أحدهما**، هو العقل الثاني وهو يصدر عن الأوّل من حيث بعده العلوي ومن جهة ما له من الفعليّة والاتّصال القريب بالواجب، **والآخر** هو الفلك الأوّل ويصدر عنه من حيث بعده السفلي، أيّ من حيث إمكانه الطبيعيّ. ويستمرّ هذا الصدور المزدوج إلى أن يصل إلى أدنى العقول وهو العقل العاشر الذي يدير العالم الترابيّ والحياة المادّيّة، ويسمّيه أكثر الفلاسفة المسلمين جبرائيل. وهذا العقل الأخير هو الذي يعطي لعالم المادّة وللعقل الإنسانيّ صورتهما.

ويتابع ابن سينا منهجه فيجرّ المنهج الطبيعي نحو المنهج الكلامي لينتهي إلى المنهج الكلامي-الفلسفي.

وبما أنّ الله تعالى هو العلّة التي صدرت عنها بالفيض جميع

المخلوقات فهو إذن عالمٌ بجميع المخلوقات ويعرف الترابط في ما بينها[1]. وفي موضوع الحياة السياسية، فإن استمرار الفيض الإلهيّ على البشر يتجلّى من خلال إرسال الرسل؛ ويمتدّ هذا البحث ليصل إلى نظرية النبي-الفيلسوف. وسوف نتحدّث عن هذا الموضوع في الفصل القادم.

وبناءً على ما تقدّم، ومن خلال منهج ابن سينا وبعد التعرّف إلى واجب الوجود وصفاته وسلسلة العقول العشرة الطولية، فإنّ دراسة الوجودات المقدرّة تصبح مُيسّرة، إلّا أنّه ضمن حدود هذا المستوى من البحث وباستثناء مسألة ضرورة اتصال الحياة السياسية بواجب الوجود المطلق فإنّه لا شيء يحقّق للمجتمع كماله اللائق به. وسوف تنتهي نظرية ابن سينا في النبوة التي سوف تأتي إلى الحديث عن ضرورة نيْل النبي-الفيلسوف مقام السلطة السياسيّة.

ويُعدّ منهج شهاب الدين السهروردي استمرارًا لمنهج ابن سينا؛ لكن هذا الأخير لا يتطرّق في تحليله الفلسفي إلى مسألة علاقة خالق الوجود بعالم الوجود، بدلًا من سلسلة العقول العشرة الطوليّة، ويهتمّ بدل ذلك بما يُسمّيه المراتب العرضية العشرة. وبحسب السهروردي، فإنّ العالم كلّه مكون من ثمانية عشر ألف عالم من النور والظلمة[2]، وإن جميع الحقائق هي خليط من مراتب النور والظلمة. لكن جميع هذه الحقائق المطلقة تنتهي إلى المبدإ الإلهي اللامتناهي (نور الأنوار)، وحسب رأي السهروردي فإنّ النور إذا كان قائمًا بذاته فإنّه يُسمّى «نورًا جوهريًّا» أو «نورًا مجرّدًا»، وإذا كان قائمًا بغيره يُسمّى «نورًا عرضيًّا» كما تُسمّى الظلمة القائمة بذاتها «غَسَقًا» والظلمة القائمة بالغير هي «الهيئة». والموجودات التي تعلم بذاتها،

---

(1) الحسين بن سينا، **الشفاء**، المقالة السابعة، الفصل السادس، ص589.

(2) انظر: شهاب الدين السهروردي، **مجموعة مصنفات شيخ الإشراق**، ج3، رسالة بستان القلوب يتطرق السهروردي في هذه الرسالة إلى ذكر تلك العوالم ويعتبرها درجات من إشعاع وإفاضة نور الأنوار، فهي تشع وفي الوقت نفسه تبقى ثابتة وغير قابلة للتغيير إلى الأبد.

بحسب هذا التصنيف، موجوداتٌ مجرّدة أو على الأقلّ تحظى بشيء من التجرّد، مثل الخالق (تعالى) والملائكة والإنسان. أما الموجودات التي تحتاج إلى وجود الغير لتعلم بذاتها فهي أنوارٌ عرْضيّة مثل النجوم والنار.

هكذا، فالموجود الغافل عن ذاتـه؛ لكنّه قائمٌ بها يُسمّى «غَسَقًا» كالأجسام الطبيعيّة، وإذا كان هذا الشيء غافلًا عن ذاته وقائمًا بغيره فحينئذٍ يُسمّى «الهيئة» مثل الألوان والروائح. وكل واحد من الموجودات الإشراقية هو من «النور الأعظم» والـذي حيثما وجِد يُخلّف وراءه من ينوب عنه كالنور المدبِّر في النفس الإنسانية.

إذًا، جميع علل الوجود تعود في النهاية إلى النور الأعظم؛ لكن يجب أن تكون ثمّة مراحل مختلفة بين النور الأعظم والغواسق إلى أن يضعف النور الأعظم تدريجيًّا بحيث نصل إلى مرحلة العالم الظلماني، وهذه المراحل تشمل سلسلة الملائكة العامة والخاصّة الذين يتحكمون بكل شيء[1].

ويُسمّي السهروردي الفيض الأوّل الصادر عن نور الأنـوار بالنور الأقرب، أو الملك المقرّب بهمن. وهذا النور يتعقّل «نور الأنوار». ولمّا لم يكن ثمّة حجابٌ بين النورين، فإنه يقتبس من نوره بصورة مباشرة. ويظهر عن طريق هذا الإشراق نور ظاهر جديد. يقتبس النور من جهتين إحداهما (النور الأعظم) وبصورة مباشرة، والأخرى من جانب النور الأوّل. وهكذا تستمر مراحل الفيض بحيث إنّ النور الثالث يقتبس النور أربع مرات، مرتان من النور السابق ومرة واحدة من النور الأوّل، وأخرى من النور الأعظم. وكذلك النور الرابع فإنه يقتبس النور أربع مرات من النور السابق له، ومرتان من النور الثاني ومرة واحدة من النور الأوّل وأخرى من (نور الأنـوار). وهكذا تظهر سلسلة مراتب الملائكة المقرّبين أيّ المراتب الطوليّة أو

(1) المصدر نفسه، ص131–150.

«الأمّهات»[1]، بحيث إن كلّ نور عُلوي يتغلّب على كلّ نورٍ سفلي وكل نورٍ سفليٍّ يميل إلى النور العُلوي. وفي هذه السلسلة فإنّ كلّ نورٍ يكون بمثابة البرزخ بين النور العُلوي والنور السفلي. لكن سلسلة المراتب العليا للوجود أو المراتب الطوليّة، توجد قطبين جديدين في الوجود: قطبٌ له بعدٌ إيجابيٌّ وهو المذكّر، والقطب الآخر له بعدٌ سلبيٌّ وهو المؤنّث.

وتظهر من البعد الإيجابي، ومن أمثلته الغلبة والشهود والاستقلال مراتب جديدة في ما بين الملائكة والتي هي المراتب العَرَضية، وهي التي لا تتوالد في ما بينها وإنّما كلّ واحد منها كامل بحد ذاته وهؤلاء الملائكة المذكورون هم بمثابة «أرباب الأنواع» أو «الأنواع النورية»؛ وكل موجودٍ في هذا العالم هو بمثابة (الطلسم) لواحدٍ منها[2].

والقطب الثاني في النظام الطولي للملائكة المقرّبين أيّ العشق واقتباس النور، يشتمل على سماء للنجوم الثابتة تكون شريكة لهؤلاء الملائكة. وهذه النجوم تمثّل تبلورًا دقيقًا لهذا القطب من النظام الطولي للملائكة المقربين والذي يُسمّى العدم؛ وهي تتساقط من نور الأنوار. وهذا التجسيد هو عبارةٌ عن حدود الشرق والغرب؛ شرقٌ شاملٌ للأنوار الأصلية، وغربٌ مليءٌ بأكوامٍ هائلةٍ من المادّة.

إنّ النظام العَرْضي للملائكة أو أرباب الأنواع يوجِد نظامًا ملائكيًّا آخر يتحكّم بواسطته بالأنواع كافة، هذا النظام الوسيط الذي يُسمّى بالأنوار المدبّرة، هو الذي يحرك الأفلاك السماوية وهو الحاكم على جميع أنواع الملائكة المقرّبين. والأنوار المدبّرة هي مراكز النفوس الإنسانيّة ونورُ كلّ ملكٍ هو عددٌ من أفراد النوع الإنساني كما هو الحال بالنسبة إلى جبرائيل الذي هو ملك النوع الإنساني. والإنسانية هي صورةٌ عن ذلك الملك

(1) المصدر السابق، ص142.

(2) المصدر السابق.

المقرّب الذي هو الواسطة بين الإنسان وبين عالم الملائكة الذي تشرق عليه الأنوار المتمركزة في الشرق. وهذه الإنسانية هي الوسيلة لتحصيل العلوم والأنوار كافة[1].

وعلى ضوء ما تقدّم فإن منهج السهروردي في دراسة الحياة السياسية يجري بحسب المفاهيم التي يعتمدها وهي: نور الأنوار والنور الأوّل والمَلَك والطلْسم وغير ذلك ممّا اعتمده لتفسير الحياة الاجتماعية للإنسان على أساس الطلاسم الخاصّة.

فالحكيم الحاكم والحقيقي -على سبيل المثال- ومن خلال معرفته الشهوديّة وبالاتصال بالنبع الفيّاض لنور الأنوار يدرك حقائق السعادة القصوى ومعانيها، ويخطّط في الحياة الدنيا وضمن إطار المجتمع البشري للوصول إليها على أساس العوامل المذكورة.

وهكذا، فهو يقدّم مشروعه للمجتمع المثاليّ من خلال طرحه لنماذج للقيادة السياسية ونظام سلسلة المراتب الاجتماعية والحقوق المدنيّة وغيرها على أساس مشاهدة الحقائق ودرك المعاني اللاهوتية والناسوتية.

أما منهج صدر الدين الشيرازي فإنّه يستند إلى رؤيته الكونية ونظريته المعرفيّة. وطبقًا للنتائج التي توصل إليها بالاستناد إلى هاتين الرؤيتين فقد بيّن أن الإنسان وبواسطة قوى الإدراك لديه وهي التعقّل والتخيّل والحسّ، يتأثّر بعوالم ثلاثة هي: العالم العقليّ والعالم المثاليّ والعالم الطبيعيّ.

يقول صدر الدين الشيرازي في شرحه للخاصيّة الأساس للقوة العملية والفلسفة السياسية: إنّ جزءًا من المعرفة بشكل عام ومنها المعرفة السياسية يرتبط بصفاتٍ غير مكتسبة. وفي ذيْل بحثه عن القوة النظريّة يبين أنّ كمال هذه القوة هو بصفاء النفس لكي تفيض عليها العلوم حتى ولو دون التعلم

(1) المصدر نفسه، ص201.

المتعارف، ثم يستنتج أن النفوس البشرية ومن جهة تحصيلها للعلوم ومنها العلوم السياسية تنقسم إلى مجموعتين الأولى: هي النفوس التي تحتاج إلى التعلم البشري والأخرى، هي النفوس التي تكسب العلم من العقل الفعّال دون الحاجة إلى التعلم بواسطة النفس الناطقة.[1]

أما في العلوم العملية وعلى ضوء ما تقدم في بحث الرؤية الكونية فإنّ النفوس تؤثّر في النفس الأولى (الهيولى). وبعد الصور الكونية سوف تأتي تأثيرات النفوس الفلكية حيث ستتأثر النفوس البشرية بجوهر النفوس الفلكية. وهكذا، فإنّ النفس البشريّة وبتأثيرها في البدن سوف تكون مؤثّرة في (هيولى) العالم المادّي.

وبناءً على هذه العلاقة بين العوالم الثلاثة يستنتج صدر الدين الشيرازي أن بعض النفوس تصل وبفضل القدرة الإلهية إلى درجةٍ من القوة، بحيث تبدو وكأنّها هي بنفسها عالم الوجود. وبما أنّ عالم المادّة ومنه ما يرتبط بالحياة السياسية من عالم المجرّدات وهي جميعًا انعكاسٌ لصور مثالية، فكلما استطاعت النفس أن تتخلّص من القيود الماديّة، وتزيد من تجرّدها سوف تزداد قدرتها وتأثيرها في العالم الجسماني والحياة المادّيّة، على الرغم من أن الإنسان يستطيع بإرادته واختياره وبعد أن يتعرف إلى المُثُل والمعايير الخاصّة بالحياة السياسية أن يقرّر تطبيقها أو عدمه[2].

وهكذا، فإنّ القادة الإلهيين، وبواسطة كمال القوة النظرية وقوة الخيال لديهم يشخّصون طريق السعادة ومعنى الخير المتعالي في الحياة الماديّة ومنها الحياة السياسية، ومن ثم يتولّون هداية المجتمع الإنساني نحو المجتمع الفاضل وفي الواقع، فإنّ منهج كسب المعرفة السياسية الأصيلة

---

(1) صدر الدين الشيرازي، **المبدأ والمعاد**، ص480.

(2) المصدر السابق، ص482-483.

يُعتبر منهجًا شهوديًّا-إشراقيًّا ويجب وبعد التعرّف إلى خطوطه العامة، التخطيط له مع سائر أفراد المجتمع.

د- المنهج الكلامي-الفلسفي (فهم النصوص الدينيّة)

على خُطَى ابن سينا، ربطَ السهروردي وصدر الدين الشيرازي منهجَهم الطبيعي-الفلسفي بمسألة النبوّة والمسائل الكلاميّة في موضوع الخلافة والإمامة. وقد انساق ابن سينا إلى التفسيرات الشهودية في مسألة كيفيّة التعقّل والتخيّل عند شخص النبيّ. ويتولّى مصطلح «العقل القدسي» الذي أورده في كتاب النفس من كتاب «الشفاء» تفسير مثل هذا الشهود.

وحسب رأيه، فإنّ العقل القدسيّ جزءٌ من العقل الفطري؛ لكنه يفوقه في درجات التعالي وهو غير متاحٍ لجميع الناس. ولأجل إثبات وجود العقل القدسي يتمسّك ابن سينا بأمورٍ منها الدور الأساس للشهود في كسب الأمور التي يمكن فهمها وتعقّلها. ثمّ إنّ ما يُشاهد من قبل الخواصّ يُنقل إلى غيرهم من أتباعهم وهذه هي الطريقة التي تؤدّي إلى انتشار الشهود في المجتمع الإنساني[1].

وعليه فإن المنهج الشهوديّ هو الذي تُعرف به النماذج المطلوبة للحياة السياسيّة بحسب ابن سينا. وهو ما يتجلّى في عقل النبيّ والمصلِحين. وبهذا، فإنه من الممكن أن توجد شخصيّة خاصّة من بين الناس تملك القدرة على معرفة المنهج المستند إلى التقوى والأصول القابلة للدرْك من العقل الفعّال في ما يتعلق بجميع الأمور وذلك عبر الشهود. ويتطرّق ابن سينا أيضًا إلى تبيين مناشئ الخطإ في التصوّرات والصور العلميّة، فيرى أنّ الخيال هو الذي يترك أثره في بعض الحالات

(1) الحسين بن سينا، كتاب النفس من كتاب الشفاء، المقالة الرابعة، الفصل الثاني ص169-182.

ويحرف ما يُشاهِد عمّا هو عليه في الواقع. وبناءً على كلّ ما تقدّم، يتّضح أنّ ابن سينا يفسّر النبوّة بقوّتي الوهم والخيال.[1].

لكن ما يهمّنا في مجال الفلسفة السياسية هو أن معايير المدينة الفاضلة وسائر الأمور ذات الطابع السياسيّ ينالها النبيّ بالطريقة المشار إليها أعلاه، ولكنّها تُنقل إلى سائر الناس بواسطة كلامه أو بواسطة الكتاب. وهذا ما يؤدّي إلى إحلال منهج فهم النصوص محلّ منهج الشهود. ومن هنا، فإنه يجب، ومن خلال الاستفادة من قواعد علم أصول الفقه وعلم الفقه وعلم التفسير وفقه الحديث ونظريات علم اللغة وقواعد اللغة والآداب، دراسة وتحليل الظروف التاريخية في زمان النبيّ والأئمّة المعصومين(ع) وزمان نزول الوحي من أجل دراسة الضوابط السياسية والخروج من إطار الفلسفة السياسية والدخول إلى مجالاتٍ أخرى كالفقه السياسي وغيره، مما لا يسع المقام لذكره وينبغي أن يُدرس في محلّه.

ومن باب المثال يذكر الفارابي عددًا من الشروط لرئيس المدينة الفاضلة منها ما له صلة بالعلوم التي على الرئيس معرفتها ليقدر على إدارة المدينة الفاضلة المنشودة. ومن هذه العلوم: العلم بالشرائع والسنن، وأن يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة، وأن يكون له جودة إرشاد بالقول إلى شرائع الأولين[2].

ويعتقد صدر الدين الشيرازي أيضًا شأنه شأن ابن سينا بوجود حلقاتٍ وسيطة لتغيير المنهج الطبيعي-الفلسفي. وهو يرى أنّ الحاجة إلى مرشدٍ يأخذ بيد الناس إلى ما فيه صلاحهم يشبه حاجتهم إلى المطر، وقد تولّى الله كلتا الحاجتين.[3] ويتحدّث في محلٍ آخر عن الغرض من سنّ الشرائع

(1) المصدر نفسه، ص172 و174.

(2) محمد الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص129-130؛ الملّة، ص50-51.

(3) صدر الدين الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص558.

والطاعات فيرى أنّ الهدف من ذلك هو أن يكون عالم الغيب في خدمة عالم الشهود، وأن تكون الشهودات في خدمة العقول.[1]

وهكذا يتبيّن كيف يخلي المنهج العقليّ مكانه لمنهج فهم نصوص الشريعة وهو المنهج الذي بيّنه الفارابي أيضًا قبل صدر الدين الشيرازي.

5- الخلاصة والاستنتاج

تعتمد الفلسفة السياسية الإسلامية ولغرض طرح مسائلها وتحليلها على مصادر وأصولٍ موضوعة كانت منذ ظهورها، وحتّى الآن وعبر قرون مختلفة في قمة الشهرة العلمية-الفلسفية، ثم تراجعت لتحلّ محلها قضايا أخرى. ولكن كانت توجد وعلى الدوام أُسسٌ ذات منحًى عقلاني حافظت رصانتها الفلسفية وقد تكون نظرية العدالة العامة أفضل نموذج لمثل هذه المباني للفلسفة السياسية الإسلامية. وتشكل تعاليم الرؤية الكونية للفلاسفة الإلهيّين قسمًا من القواعد الأساسيّة للفلسفة السياسية الإسلامية، وهذه التعاليم لم تكن على وتيرة واحدة، فهي تعرّضت خلال عصور مختلفة ومنذ ظهور الفلسفة السياسية وإلى الآن إلى تغييراتٍ وتحوّلات، والإطار العام لهذه التغييرات في هذا المجال هو الاعتماد على علم الفلك لبطليموس والتحليل الرياضي لفيثاغورس منذ بداية ظهور الفلسفة السياسية الإسلامية وحتى ظهور ابن سينا.

ومع ظهور ابن سينا فإنّ الفلسفة الإلهية اتجهت أكثر صوب الفلسفة بما هي علمٌ يبحث عن الوجود، وتحوّل النموذج من علم الهيئة المورروث عن بطليموس ومن النموذج الرياضيّ الفيثاغوريّ إلى الاستفادة من نظرية العقول العشرة الطوليّة. واستبدل السهروردي نظريّة العقول الطوليّة بنظريّة يتحدّث فيها عن سلسلة من المراتب النوريّة. كما استفيد في بناء الفلسفة

(1) المصدر نفسه، ص568.

السياسيّة الإسلاميّة من مجموعة من النظريّات في علم المعرفة وذلك من خلال البحث في الشهود ودوره في اكتشاف الحقائق التي تنفع في استنباط القواعد المثلى لإدارة المجتمعات المدنيّة. ومن المفاهيم المهمّة التي شهدتها هذه الفلسفة تقسيم المدن إلى فاضلة وغير فاضلة الأمر الذي بدأه الفارابي في تاريخ الفلسفة المدنيّة الإسلاميّة. من العناصر المهمّة التي تجدر الإشارة إليها في هذا المجال النظرة إلى الإنسان وتقسيم النفس الإنسانيّة، وافتراض أنّ الإنسان حيوانٌ ناطق، يبرز فيه البعد العقلانيّ على حساب غيره من الأبعاد المشتركة بين الإنسان وسائر الحيوانات. وكذلك افتراض أنّ الوصول إلى مرتبة النفس الملكيّة هو معيار الفضيلة عند الإنسان. وحاجة الإنسان في هذا المجال إلى مجموعة من العلل والمُعِدّات التي ينالها بعض البشر من خلال الشهود والاتصال بما وراء عالم المادّة وينالها سائر الناس بالتعليم وبواسطة الكتاب والسنّة. وهنا يحصل التحوّل إلى المنهجين الكلاميّ (الحديث عن النبوّة)، ومنهج فهم النصوص (الاستنباط من الشريعة والنصوص الدينيّة).

الفصل الرابع

مسائل الفلسفة السياسية الإسلامية

ذكرنا في الفصل الثاني أنّ موضوع الفلسفة السياسية الإسلاميّة هو الحكم والرئاسة. ومسائل كلّ علمٍ هي العوارض الذاتية لموضوع ذلك العلم. ويعتقد الفارابي أن مسائل العلم المدني هي معرفة المجتمعات المدنيّة والأمم وقيادة المجتمعات المدنيّة وما إلى ذلك ويرى أن جميع هذه المسائل تتمركز حول موضوع رئيس هو الزعامة السياسية.

أما النقطة التي يجب ذكرها هنا، فهي طبيعة العلاقة بين موضوعات المسائل المذكورة وموضوع الفلسفة السياسية، أيّ الحكم. يحدّد التفتازاني خمس حالات للعلاقة بين موضوعات العلوم وبين موضوعات مسائلها، هي الآتية:

الحالة الأولى: حالة التماثل والتشابه بين موضوعات المسائل وموضوع العلم. ويمثل التفتازاني لهذه المجموعة بالحكمة الطبيعية، وذلك أنّه يرى أن قضيّةً كقضيّة «لكلّ جسمٍ شكله الطبيعي» مماثلة لقضيّة العلم الطبيعي وأنّ موضوع الاثنين هو «الجسم».

الحالة الثانية: هي حيث تكون موضوعات المسائل، نوعًا من أنواع موضوع العلم. ويمثّل التفتازاني لهذه الحالة بعلم النحو. ففي مسألة

الإعراب والبناء، الموضوع هو الاسم مثلًا، وهو من مصاديق الكلمة التي هي موضوع علم النحو.

الحالة الثالثة: هي المسائل التي يكون موضوعها عَرَضًا ذاتيًّا لموضوع العلم. فعلى سبيل المثال قضية «كلّ متحرّكٍ له ميلٌ» في الحكمة الطبيعية، موضوعها المتحرّك، والحركة كما هو معلوم عَرَضٌ من أعراض الجسم الذي هو موضوع الحكمة الطبيعية.

الحالة الرابعة: أن يكون موضوع المسائل مؤلّفًا من موضوع العلم وعَرَضه الذاتي، فمثلًا: قضيّة «كلّ مقدارٍ وسط في النسبة فهو ضلع ما يحيط به الطرفان»، حيث أخذ في المسألة المقدار مع كونه وسطًا في النسبة وهو عَرَضٌ ذاتيٌّ.

الحالة الخامسة: وهي المسائل التي يتألّف موضوعها من نوع موضوع العلم وعرضه الذاتيّ: «كلّ خطٍّ قام على خطٍّ فإنّ زاويتي جنبتيه قائمتان أو مساويتان»، فالخطّ نوعٌ من المقدار، وقد أخِذ في المسألة مع قيامه على خطٍّ وهو عرضٌ ذاتيٌّ لموضوع العلم.

ويرى التفتازاني أنّ موضوع كلّ علمٍ هو ما يُبحث فيه عن الأعراض الذاتيّة للموضوع. والمُراد بالعرض ههنا المحمول الخارج وبالعرض الذاتيّ ما يلحق الشيء لذاته كإدراك الأمور الغريبة للإنسان... وسُمِّيت ذاتيّةً لاستنادها إلى الذات؛ بمعنى أنّ منشأها الذات بنفسها، أو لجزئها، أو بما يساويها، وغير ذلك سُمِّي أعراضًا غريبة. وبناء على هذا التصوير للعرض الذاتي، يتبيّن أنّ المُراد من العروض الذاتيّ هو العروض على موضوع العلم نفسه لا على موضوعات مسائله. وكثيرًا ما يتّفق أن يُبحث في مسألةٍ من مسائل علمٍ من العلوم عن شيءٍ يكون عَرَضًا بعيدًا من أعراض الموضوع.

ومثال ذلك مسألة: «كلّ مُسكرٍ حرام» من علم الفقه، فإنّ الحرمة هنا تعدّ عرضًا بعيدًا[1].

ولا يميّز التفتازاني في موقفه هذا بين لوازم الماهية واللوازم الخارجة عن ماهية موضوعات العلوم؛ إذ عُدّ كلا النوعين من الأعراض الخارجة عن الذات والمحمولة عليها في عداد موضوعات المسائل أو موضوعات العلوم.[2] غير أنّ تطرّقه إلى مسائل العلاقة بين موضوع مسائل علمٍ ما والموضوع العام لذلك العلم هو أمرٌ مهمٌّ. ومن هنا، نجد أنّ مسألة القيادة السياسية والفلسفة السياسية لهما موضوعٌ واحدٌ، وأن مسائل أخرى كأنواع المجتمعات المدنيّة وأقسامها والشرائح الاجتماعية والمهنية وآلية الحكم، والمؤسسات الإدارية وغيرها هي موضوعات مختلفة عن الموضوع العام للفلسفة السياسية الإسلامية. وإذا استخدمنا عبارات التفتازاني ومصطلحاته يمكن أن نقول: إن محمولات جميع هذه الموضوعات (التي هي موضوعات المسائل) هي أعراضٌ بعيدةٌ بالقياس إلى موضوع علم الفلسفة السياسيّة.

1- المجتمع المدني

يُقسّم الفلاسفة المدنيّون المسلمون المخلوقات من جهة وصولها إلى الكمال اللائق بها إلى قسمين:

الأوّل: هي تلك المجموعة من المخلوقات التي يكون كمالها مقارنًا لوجودها بحيث إنّ قابليتها للكمال تكون مساويةً لقابليتها الوجوديّة. والأجرام السماوية هي النموذج م لتلك المجموعة.

---

(1) جعفر سجادي، **معجم العلوم الفلسفية والكلامية**، ص769-770.

(2) انظر: الفصل الثاني من هذا الكتاب، ص77 و78.

الثاني: المخلوقات التي يكون وصولها إلى الكمال اللائق بها متأخّرًا في الرتبة على ظهورها إلى عالم الوجود؛ بحيث إنّها وبعد كسبها الوجود تسلك طريقًا يوصلها إلى الكمال اللائق بها، ولا تنال كمالها بمجرّد وجودها. ومن هذا القسم المركّبات العنصرية. ولمّا كانت موجودات القسم الثاني، في بدء وجودها لا تحظى سوى بالقابليّة والاستعداد للكمال، وليست صفاتها الكماليّة إلّا بالقوّة، فإنّها موجودات ناقصةٌ بالفعل وهي تسير صوب الكمال.[1] وبما أنّ مثل هذه الحركة غير ممكنة دون مساعدة الأسباب؛ لذلك يجب ملاحظة الأسباب التي تفضي بهذا النوع من الموجودات إلى الكمال. وهذه الأسباب على نوعين: مكمّلات ومُعِدّات. والمكمّلات هي الأسباب التي يكون وجودها من دواعي الكمال ومن متمّماته؛ ومثالها الصور التي تُفاض على النطفة وتؤهّلها لاكتساب الكمالات اللاحقة التي تترتّب على الوجود الإنسانيّ.

والمُعِدّات هي مجموعة أخرى من الأسباب ليس لها دور في الوصول إلى الكمال بذاتها؛ لكنها تُهيّئ الأرضيّة اللازمة لوصول المخلوقات الأخرى إلى الكمال اللائق بها. والغذاء هو أحد الأمثلة لتلك الأسباب إذ هو يساعد النطفة، في الوصول إلى الكمال المطلوب ويسهم في تحوّلها إلى جنين. وقد قسم الفلاسفة المسلمون أساليب مساعدة الأسباب في كمال الإنسان إلى ثلاثة:

الأسلوب الأوّل: هو الأسلوب الذي تساعد فيه الأسباب عبر صيرورتها جزءًا من مادّة الموجود الناقص، ويساعده ذلك في سيره نحو الكمال؛ ومن أمثلة ذلك معرفة الجسم الحيّ بالغذاء.

الأسلوب الثاني: هو الأسلوب الذي تكون فيه الأسباب المذكورة، أداة ووسيلة لوصول الموجود إلى الكمال اللائق به؛ ومن الأمثلة على هذا

---

(1) نصير الدين الطوسي، *أخلاق ناصري*، ص247.

الأسلوب، دور الماء بالنسبة إلى القوة المغذّية؛ أيّ في إيصال الغذاء إلى أعضاء الكائن الحي.

الأسلوب الثالث: هو الأسلوب الذي تُسخّر فيه الأسباب المساعدة من أجل خدمة الكائن الحي؛ وهذا الأخير ينقسم إلى قسمين:

الأوّل: المساعدة الذاتيّة: وذلك حيث يكون العمل نفسه سببًا من أسباب الكمال. وفي الوقت عينه يكون مساعدة للوصول إلى كمالٍ؛ مثل الأعمال التي يقوم بها الخادم تجاه مخدوميه، فهي كمالٌ له ومساعدة للمخدومين على التكامل.

الثاني: الأعمال التي لا يُقصد بها الكمال بالأصل ولكن يترتّب عليها الكمال بالعَرَض، كما في حالة أكل الوحوش الجيفَ، فإنّها تأكلها بقصد إشباع جوعها؛ ولكن يترتّب على أكلها تنظيف البيئة من آثارها السيّئة.[1] ويرى الفلاسفة المسلمون أنّ الإنسان هو أشرف المخلوقات؛ ولأجل ذلك لا ينبغي له أن يكون خادمًا لغيره، بل ينبغي أن تكون سائر المخلوقات مُسخّرة في خدمته.

أ- منشأ الاجتماع المدني

يحتاج الإنسان في حياته فضلًا عن الاستفادة من المخلوقات الأخرى، إلى التعاون مع أبناء نوعه. وهذا التعاون يتّسع ليستوعب طيفًا واسعًا من المجالات؛ ويستوي في ذلك الحياة الشخصيّة للإنسان والحياة الاجتماعيّة. وهذا الأمر يؤدّي إلى اجتماع الناس. لكنّ قضيّة نشأة المجتمعات الإنسانية الكبرى أثارت أذهانَ كثيرٍ من المفكّرين والفلاسفة،

(1) المصدر السابق، ص247-248.

ما دعاهم إلى التنظير وطرح أجوبة عدّة لتفسير هذه الظاهرة، والتي قد لا تقتضيها الحاجات المشار إليها أعلاه.

لقد أجابت مجموعةٌ من المفكرين عن هذا التساؤل بافتراض عدم وجود علاقة خاصّة تربط بين الناس؛ وإنّما كلّ فردٍ من أفراد المجتمعات يريد أن يضيّق على الآخر ساحة حراكه ويوسع لنفسه، ويضمّ الآخر إلى نفسه ليستثمره ويستفيد منه. وبحسب هذا الجواب، فإنّ الناس يجتمعون لتحقيق مصلحة شخصيّة، أو بدوافع خارجيّة، ويبقى هذا الاجتماع قائمًا ما دام سببه موجودًا. وعلى أيّ حال يرى الفلاسفة المدنيّون المسلمون عدم صحّة هذا التفسير ويعتقدون أنّه على خلاف الطبيعة البشريّة. يكتب الفارابي في تصوير هذا القول وردّه بأنّه تفسيرٌ سبعيٌّ للإنسانيّة: «فقوم رأوا أنّه لا تحابّ ولا ارتباط لا بالطبع ولا بالإرادة، وأنّه ينبغي أن يبغض كلّ إنسانٍ كلّ إنسانٍ، وأن ينافر كلّ واحدٍ كلَّ واحدٍ... فيبغي أن يكون ذلك (الاجتماع) ريث الحاجة... فإذا زالت فينبغي أن يتنافرا ويفترقا. وهذا هو الداء السبعيّ من آراء الإنسانيّة»[1].

والتفسير الثاني يعتمد على عجز المتوحّد عن القيام بكل ما به إليه حاجة دون أن يكون له مؤازرون ومعاونون، يقوم كلّ واحدٍ منهم بشيء ممّا يحتاج إليه، ولأجل هذا اجتمع الناس ليلبّي كلّ واحدٍ منهم حاجاته بالتعاون مع غيره من أفراد الاجتماع..

ويقضي التفسير الثالث بأنّ الحاجة المذكورة أعلاه يُلجأ إلى تأمينها بالقهر، بأن يكون الذي يحتاج إلى مؤازرين يقربهم قومًا فيستعبدهم، ثم يقهر بهم آخرين فيستعبدهم أيضًا. وإنّه لا ينبغي أن يكون مؤازره مساويًا له بل مقهورًا مثل أن يكون أقواهم بدنًا وسلاحًا يقهر واحدًا، حتّى صار ذلك مقهورًا له قهر به واحدًا آخر أو نفرًا؛ ثم يقهر بأولئك آخرين حتّى يجتمع له

(1) محمد الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص153.

مؤازرين على الترتيب؛ فإذا اجتمعوا له صيّرهم آلات يستعملها في ما فيه هواه.

وثمّة تفسيرٌ رابعٌ حاصله أن ثمّة ارتباطًا وتحابًّا وائتلافًا، مع الاختلاف في التي بها يكون الارتباط: فقومٌ رأوا أن الاشتراك في الولادة من والدٍ واحدٍ هو الارتباط به، وبه يكون الاجتماع والائتلاف والتحابّ والتآزر على أن يغلبوا غيرهم، وعلى الامتناع من أن يغلبهم غيرُهم. فإنّ التباين والتنافر بتباين الآباء والاشتراك في الوالد الأخص والأقرب يوجب ارتباطًا أشدّ، وفيما هو أعمّ يوجب ارتباطًا أضعف، إلى أن يبلغ من العموم والبعد إلى حيث ينقطع الارتباط أصلًا ويكون تنافرًا، إلّا عند الضرورة الواردة من خارج مثل شرٍّ يدهمهم. وقد يكون هذا الارتباط بالتزاوج والمصاهرة، أو بالسكن في منطقة جغرافيّة تدعو إلى توادّ أهل الإقليم الواحد فيما بينهم.[1]

وقد عرض أكثر الفلاسفة المسلمين هذه النظريّات الأربع وغيرها وما يتفرّع منها، ورفضوها واختاروا غالبًا نظريّة «مدنيّة الإنسان بالطبع» التي تعدّ الإنسانَ أشرفَ المخلوقات من حيث الاستعداد للكمال والأهلية لنيْل السعادة. والإنسان كائنٌ من بُعدين: أحدهما مادّيّ والآخر معنويّ، ولا تُتاح له حياته المادّيّة بالشكل الأمثل إلّا بالاجتماع مع غيره من أبناء نوعه، ولا يصل إلى السعادة المعنويّة إلّا بالتضامن مع أبناء جنسه. يقول الفارابي في هذا المجال: «إذ جميع الكمالات ليس يمكن أن يبلغها وحده بانفراد دون معاونة ناس كثيرين له»[2]. ومن الطبيعيّ أنّ المجتمع المدني الذي ينشأ من أجل تلبية الحاجات المادّيّة، سيسهم في تلبية الحاجات المعنويّة أيضًا. كذلك يؤكّد أخوان الصفا في كتاباتهم على ضرورة تعاون الناس في

---

(1) المصدر نفسه.

(2) محمد الفارابي، **تحصيل السعادة**، ص61.

مواجهة المصائب الدنيوية[1] ويرون أنّ الخصائص الماديّة لحياة الإنسان هي العامل الأساس في نشأة المجتمعات المدنيّة؛ غير أن تلك الخصائص أيّ الحاجات الأساس والضرورية للإنسان ليست العامل الوحيد لاجتماع البشر؛ بل إنّ نزوع الإنسان نحو التكامل في عالم المعنى يدعوه إلى الاجتماع وتأسيس المدنيّات.

ولا تفوتنا الإشارة إلى أن الخواجة نصير الدين الطوسي يرى أن نشأة الاجتماع المدني تستند أوّلًا إلى تأمين الحاجات الماديّة الأساس للإنسان، ثمّ بعد الاجتماع يلتفت الناس إلى استغلال اجتماعهم من أجل الكمال المعنويّ ونيل السعادة[2]. وهذه الرؤية الأخيرة لا تنكر كون الحياة الاجتماعية أمرًا اضطراريًّا؛ لكنها تعطي الاختيار لدى الإنسان دورًا في نشأة المجتمعات ؛ ذلك أنّ الإنسان -وبموجب حكم العقل ولأجل الوصول الكمال الأقصى- يجنح إلى الحياة الاجتماعية. وهذه المسألة مبنيّة على القبول بمنهجين للوصول إلى الفضيلة. وعلى هذا الأساس، فإنّ الفضائل الإنسانية تصير شاملة للفضائل الفردية والفضائل الاجتماعية؛ بحيث إنّ الانعزال عن المجتمع سيؤدّي إلى فقدان بعض الكمالات الإنسانية السامية. يقول ابن مسكويه بهذا الخصوص: «ولذلك ذممْنا المتوسّمين بالزهد إذا تفرّدوا عن الناس وسكنوا الجبال والمفازات واختاروا التوحّش الذي هو ضدّ التمدّن؛ لأنّهم ينسلخون عن جميع الفضائل الخُلقيّة التي عددناها. وكيف يعفّ ويعدل ويسخو ويشجّع من فارق الناس وتفرّد عنهم وعدم الفضائل الأخلاقيّة؟ وهل هو إلّا بمنزلة الجماد والميّت؟»[3].

ومن الواضح أنّ الفلاسفة المسلمين يسندون إلى البعد المعنويّ

---

(1) إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلّان الوفا، ج1، ص123.

(2) نصير الدين الطوسي، أخلاق ناصري، ص250-251.

(3) أحمد بن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ص49.

الـدور الأكبر في اجتماع الناس وترابطهم في جماعات. بل إنّ البعد المعنويّ في الإنسان وتأثيره في الاجتماع هو الذي يميّز بينه وبين سائر الكائنات الحية، وهو الذي يجعل منه نسيجًا مختلفًا عن سائر المخلوقات. يقول الفارابي: «من شروط المجتمع المدني هو أن تكون لأهله القدرة على تقبل القواعد السياسية وأن يجدوا المدبّرين الإلهيين ويقبلوا بهم، وأن تظهر على أهل المدينة الأخلاق الحميدة والطبائع الحسنة؛ وكذلك أن يكون موقع المدينة من جهة الطبيعة ملائم ومناسب بحيث تتهيأ الظروف التي يحتاج إليها أهل المدينة[1].

ب- طبيعة المجتمع المدني

بالنظر إلى البُعد المعنوي للمجتمع المدني يتّضح تمامًا أنّ المجتمع المدنيّ وباعتبار منشئه والغاية منه وطبيعته هو حالة خاصّة؛ لأنّه يختلف عن مجتمعات الكائنات الحيّة الأخرى، ليس بسبب المتطلبات الأساسية للحياة الماديّة، بل بسبب كونه نابعًا من الإرادة والاختيار؛ ذلك أنّ الإنسان يؤسّس مثل هذا المجتمع بإرادته واختياره، لأجل كسب الفضائل كالعفّة والشجاعة والعدالة وغيرها. وبناءً على ذلك فإنّ الهدف والاختيار والعقلانيّة هي من أهم المعايير التي تميّز المجتمع المدني عن سائر التجمّعات التي تعيش فيها الكائنات الحيّة الأخرى.

ويرى نصير الدين الطوسي أنّ المجتمعات المدنيةلها أحكامٌ خاصّةٌ تنفرد بها، ولا تشاركها أجزاؤها في أحكامها التي تترتّب على المركّب[2]. ومعنى هذا الكلام أن هذا المركّب له مميّزات وخصائص أخرى هي غير خصائص مجموع الأفراد الذين شكّلوه. ومن باب القياس بين الحكمة

---

(1) محمد الفارابي، **تلخيص نواميس أفلاطون**؛ عبد الرحمن بدوي، **أفلاطون في الإسلام**، ص57.

(2) الخواجة نصير الدين الطوسي، **أخلاق ناصري**، ص279-280.

العملية والحكمة النظرية، فإنه إذا اعتبرنا الكيان المدني والمجتمع الإنساني بمنزلة الصورة والمفردات والأشخاص بمنزلة المادّة في الفلسفة بمعناها الخاصّ؛ فإن الصورة وعلى الدوام تكون هي المتقدمة على المادّة وهي التي تؤدّي إلى تحقّقها. وبالطريقة نفسها فإنّ المجتمع المدني هو الذي يمنح الهوية للفرد ويرشده إلى طريق غاية الكمال اللائق به؛ وكذلك فإن السلوكَ الجمعي للناس هو سلوكٌ إراديٌّ، فهم بإرادتهم يبنون المجتمع المدني ويكسبون من خلاله الفضائل أو الرذائل الفردية والاجتماعية. ولمّا كانت الأفعال الإراديـة بحسب الخواجة نصير الدين الطوسي تنقسم إلى قسمين: الخيرات والشرور، فإنّ المجتمعات المدنيّة تنقسم إلى قسمين أيضًا، هما: المجتمعات (المدن) الفاضلة، والمجتمعات (المدن) غير الفاضلة.

ج- أنواع المجتمعات المدنيّة

طبقًا لنظرية «مدنيّة الطبع الإنساني»، فإن المجتمع المدني يجب أن يلبّي للإنسان حاجاته الجسديّة والروحيّة من جهة، ومن جهةٍ أخرى، فإنّه يمكن للمجتمعِ أن يُسهم في إشباع حاجات الإنسان سواء فعل ذلك وحده، أم بمساعدة المجتمعات الأخرى. وبناء على ذلك، فقد ميّز الفلاسفة المدنيّون المسلمون بين المجتمعات المدنيّة على أساس معيارين؛ **الأوّل**: تصنيف المجتمعات المدنيّة على أساس توفيرها للحاجات الأساسية للناس وكيفية ذلك. وبناءً على هذا التصنيف فقد قُسِّمت المجتمعات المدنيّة في البداية إلى مجتمعات فاضلة/ مثالية، ومجتمعات غير فاضلة/ غير مثالية؛ ثم قُسِّمت المجتمعات غير الفاضلة إلى أقسام أخرى. **الثاني**: تصنيف المجتمعات المدنيّة على أساس مدى قدرتها على إشباع احتياجات الإنسان، ووفقًا لهذا المعيار، فإنّ المجتمعات المدنيّة تنقسم في البداية إلى مجتمعات مكتفية ذاتيًا ومجتمعات غير مكتفية ذاتيًا وذلك وفقًا لتأمينها حاجات الإنسان؛ ثم تُقسَّمْ المجتمعات غير المكتفية ذاتيًا وحسب الترتيب

إلى مجموعات أصغر ضمن إطار مجموعتها، كما تُقسَّم المجتمعات المكتفية ذاتيًا أيضًا إلى ثلاثة أنواعٍ من المجتمعات.

- **المجتمعات غير المكتفية ذاتيًا**: بيّنا في ما سبق أنّ السبب الذي يؤدّي إلى اجتماع الناس هو عجز كلٍّ منهم عن إشباع حاجاته إذا استقلّ عن غيره من الناس. ويعرض الفارابي مجموعة من النظريّات التي تفسِّر الاجتماعات المدنيّة فيطرح تفسيرات عدّة على نحو الاحتمال فيقول: «وههنا أيضًا أشياء يُظنّ أنّه ينبغي أن يكون لها ارتباطٌ جزئيٌّ بين جماعة يسيرة وبين نفر ونفرين، منها طول التلاقي، ومنها الاشتراك في طعامٍ يؤكل وشراب، ومنها الاشتراك في الصنائع، ومنها الاشتراك في شرٍّ يدهمهم، وخاصّة متى كان نوع الشرّ واحدًا وتلاقوا فإنّ بعضهم يكون سلوةً لبعض. ومنها الاشتراك في لذّة مّا، ومنها الاشتراك في الأمكنة التي لا يؤمن فيها أن يحتاج كلّ واحدٍ إلى الآخر، مثل الترافق في السفر»[1]. وبناء على هذه الأسباب التي تؤدّي إلى الاجتماع نجد أنّ الفارابي يعدّد المجتمعات على النحو الآتي:

فأوّل المجتمعات عند الفارابي هو الاجتماع المبنيّ على الاشتراك في المنزل، وهو يلتئم ويعمر من أجزاء واشتراكات محدودة، وهي أربعة: زوج وزوجة ومولى وعبد ووالد وولد وقنية ومقتني...[2] وهو أوّل الاجتماعات غير المكتفية. ويرتّب الفارابي في أحد نصوصه المجتمعات التي يصفها بأنّها ناقصة على النحو الآتي: فالمدينة هي أوّل مراتب الكمالات، وأمّا الاجتماعات في القرى والمحال والسكك والبيوت فهي الاجتماعات الناقصة؛ وهذه منها ما هو أنقص جدًّا وهو الاجتماع المنزليّ، وهو جزءٌ

(1) محمد الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص153.

(2) محمد الفارابي، الفصول المنتزعة، ص40.

للاجتماع في السكّة، والاجتماع في السكّة هو جزءٌ للاجتماع في المحلّة. وهذا الاجتماع هو جزءٌ للاجتماع المدنيّ[1].

وإنّما وُصفت هذه المجتمعات بالناقصة أو غير المكتفية لأنّ كلّ واحدٍ منها لا يمكنه إشباع حاجات الإنسان دون الاستعانة بسائر المجتمعات. وهذا النقص بعينه هو الذي يدعو الإنسان إلى تشكيل المجتمعات الكاملة أو فقل المكتفية.

- **المجتمعات المكتفية/ الفاضلة:** توصف هذه المجتمعات بهذه الصفة لأنّها قادرة على توفير الاحتياجات الماديّة والمعنويّة لأفرادها دون الاستعانة بمجتمع آخر. وبالتالي فإنّ كلّ واحد من هذه المجتمعات يستطيع أن يحقّق، للإنسان الكمال والسعادة اللاهوتية والناسوتية. وأصغر هذه المجتمعات الفاضلة هو المجتمع المدني أو المدينة، ويليه المجتمع الأمّة وهو الذي يتشكّل من ثلاث مدن، على الأقلّ. وأخيرًا يأتي المجتمع الأوسع وهو المجتمع العالمي والذي يضم جميع الأديان والشعوب والملل. ويسمّي الفارابي النوع الأوّل من المجتمعات المدنيّة أيّ المدينة: الجماعة الصغرى، والنوع الثاني: الجماعة الوسطى، والنوع الأخير: الجماعة العظمى أو معمورة الأرض[2].

لكن وبخصوص هذا التصنيف، يجب ملاحظة أمورٍ عدة؛ إذ يبدو أنّ هذا التصنيف قد صُمِّم ليتلاءم مع بيئة ذلك العصر أيّ العصور الوسطى للبلاد الإسلامية، ذلك أنه وخلافًا للفلاسفة اليونانيين فإن المدينة بحدّ ذاتها ليس لها موضوعية سوى أنّه يمكن اعتبارها أحد أنواع المجتمعات. كذلك يمكن وبحسب الظرف الزمنيّ أن تحصل تغيّرات في مركزية بعض المجتمعات. فعلى سبيل المثال، في عصرنا الراهن لم يعد بالإمكان وصف

(1) محمد الفارابي، **السياسة المدنيّة**، ص69-70.

(2) محمّد الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص117-118.

المدينة أو بعض المجتمعات الصغرى بالمجتمع المكتفي أو الفاضل، وحتى مجتمع الأمّة لم يعد ممكنًا وصفه بالمكتفي أو المستقلّ. ومن هنا، ينبغي أن نفعل ما فعله الفلاسفة المسلمون الأوائل، عندما وفّقوا بين التراث اليونانيّ وبين بيئتهم الثقافيّة.

وهكذا يتبيّن أنّ المجتمعات الإنسانية تتولّى إشباع الحاجات الماديّة لأعضائها، كما تتولّى إشباع حاجاتهم المعنويّة أيضًا.. ومن هنا، فإنه يمكن أن نصنف المجتمعات الإنسانية بحسب قدرتها في هذا المجال. وعلى هذا الأساس يمكن تقسيم المجتمعات الإنسانية وفقًا لمعيار السعادة والفضيلة إلى مجتمعين عامّين، المجتمع الفاضل والمجتمع غير الفاضل، وبناء على وحدة الفضيلة يمكن القول إنّ المجتمع الفاضل هو مجتمعٌ واحدٌ لا تعدّد فيه، بينما المجتمعات غير الفاضلة هي التي تتعدّد، بتعدّد أضداد الفضيلة وتنوّع الرذائل. وبناء على هذه الرؤية يقسّم الفارابي مثلا المجتمعات غير الفاضلة إلى: جاهلة وضالّة وفاسقة.

د- معرفة المجتمع والعلم به

لا يقتصر البحث الاجتماعي عند الفلاسفة المدنيين على البحث عن المدينة أو المجتمع نفسه فقط، بل هم يتجاوزون ذلك إلى البحث عن الأشخاص القاطنين فيها وأسلوب عيشهم. فعلى سبيل المثال، يعتقد قطب الدين الشيرازي أنّ المقصود بمصطلح «المدينة» في كلام الفلاسفة المدنيين ليس هو المكان فقط وإنّما الجماعة التي تسكن فيها؛ ولا فرق ها هنا بين نوع المسكن وموقعه[1]. وهكذا، فإن دراسة أنواع العلاقات الإنسانية في المجتمعات المدنيّة كانت هي الأخرى محطّ اهتمام الفلاسفة المدنيين

(1) قطب الدين الشيرازي، **درّة التاج**، القسم الثاني، ص96؛ محمد الفارابي، **فصول منتزعة**، ص40.

الباحثين في موضوع سياسة المدن. وهم غالبًا ما يطرحون كلامهم تحت مسمّى المدينة؛ لكنّ كلامهم يسري أيضًا إلى المجتمعات المدنيّة الأخرى كمجتمع الأمّة والمجتمع العالمي، وهذا على الرغم من الاختلاف في الخصائص بين هذه المجتمعات. وهم تحدثوا عن هذه المميزات بصورة مستقلة. وقد مرَّ أن فلسفة نشوء المجتمعات المدنيّة ومن ضمنها مجتمع المدينة هي إشباع الحاجات الماديّة والمعنويّة للأعضاء. ومن هنا، فإن أيّ دراسة تهتمّ بهذه المجتمعات يجب أن تتطرّق إلى الضوابط والعلاقات الماديّة بين الناس في داخل المدن وفي المجتمعات المدنيّة الأخرى؛ وأيضًا وإلى الضوابط المعنويّة الخاصّة بهم.

ويمكن تقسيم القواعد التي تحكم المجتمعات المدنيّة إلى قسمين:

1- **الخصائص الماديّة للمجتمع المدني**: المنطلق الأساس في الحياة الاجتماعية هو سعي الإنسان إلى تأمين احتياجاته الأساسية والضرورية. ومثل هذه الاحتياجات الضرورية يتم تأمينها عبر تعاون أعضاء المجتمع وتكاتفهم؛ بحيث إنّ ثمرة جهود كلّ واحدٍ من الأعضاء تؤمّن في الوقت عينه حاجاته الخاصّة وحاجات غيره من نظرائه. ومن هذا التعاون والتفاعل بين الناس تنشأ الحضارة الإنسانية، وذلك عبر وضع بعض الناس خبراتهم في خدمة الآخرين؛ ومن واختلاف الخبرات والأذواق تنشأ الحِرف والصناعات. وهكذا، فإن الاحتياجات الأساسية للمجتمع المدني تُقسّم نسيجه الواحد إلى أقسام وفق طبيعة نشاط أفراده. وترتبط نوعية الصناعات والحرف التي يمكن أن تكون لدى أبناء مجتمعٍ ما بشكلٍ عام بمدى تلك الاحتياجات ونوعها بالنسبة إلى ذلك المجتمع. ومن الطبيعي أن تتنوّع بتنوّع الأزمنة والأمكنة، كما بحسب بساطة المجتمع المدنيّ وتعقيده. ولا بأس من إشارة إلى نموذجٍ من نماذج توزيع الأدوار في المجتمع.

يرى إخوان الصفا أنّ الحرف التي يحتاجها مجتمعٌ ما يمكن تصنيفها

بتقسيم أوّليّ إلى ثلاثة أقسام عامة، هي: الحِرَف الضروريّة الحِرَف المكمّلة والحِرَف التجميلية؛ فالضروريّة هي التي تؤمّن الاحتياجات الأساسية للناس والتي يحتاجها الناس جميعًا، ومنها صنعة الزراعة والنسيج والبناء، وهذه الصنائع كما هو معلومٌ تُشبع حاجة الإنسان إلى المأكل والملبس والمسكن. أما المكمّلة فهي التي تتبع الحِرَف الضروريّة، فالطبخ والطحن -على سبيل المثال- هما من الحرف المكمّلة لحرفة الزراعة، والخياطة من الحرف المكملة لحرفة النسيج، والنجارة والحدادة من الحرف المكملة لحرفة البناء. أما الحرف التجميلية فهي التي تنبع من ذوق الإنسان ورقّة طبعة وفطرته الإبداعية. وتدخل ضمن هذه الحرف: نساجة الحرير وصناعة العطور والتذهيب وغيرها[1].

ويسمّي إخوان الصفا «الصنائع العمليّة» ويمثّلون لها بما يأتي:

1- الصنائع المرتبطة بعنصر الماء، مثل: الريّ والسقاية والملاحة.

2- الصنائع المرتبطة بعنصر التراب، مثل: الحفر والنحت والتعدين.

3- الصنائع المرتبطة بعنصر النار، مثل: الحدادة.

4- الصنائع المرتبطة بعنصر الهواء، مثل: الطبل والعزف. كما يقسّمون الصنائع بحسب الحاجات التي تؤدّي هذه الصنائع إلى رفعها وإشباعها. ويذكرون عددًا آخر منها لا نرى ضرورة لاستعراضها جميعًا[2].

والأمر الذي يستحقّ العناية هنا هو كيفية تحديد القيمة الاجتماعية للحِرف والأعمال؛ وبالتالي لأصحاب تلك الحرف في المجتمع. فقد اعتبر إخوان الصفا أنّ أحد المعايير للمفاضلة بين الصنائع والحرف هو المادّة التي يعمل فيها الصانع.

(1) إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلّان الوفا، ج1، ص376.

(2) المصدر نفسه، ص372.

كما استفادوا أيضًا من معايير أخرى لتفضيل حِرفة على غيرها ومن ذلك مقدار النفع الاجتماعي الذي يترتّب عليها، ومدى الحاجة الاجتماعية إليها. وبناءً على هذا تتقدّم الزراعة والبناء والنسيج على غيرها من الصنائع؛ ومن المعايير مستوى الصنعة في حدّ ذاتها وبغضّ النظر عن أيّ شيء آخر. وثمّة معيار رابع لتقويم الصنائع هو أهميّة الصنعة في حدّ نفسها، وبناءً على هذا المعيار تتقدّم صنائع من قبيل: الرسم والسحر والشعوذة والموسيقى[1].

ولم يتحدّث الفلاسفة المدنيّون المسلمون كثيرًا عن الأبعاد الماديّة للمجتمعات المدنيّة، ولم يعتبروا تصنيف المجتمع المدني على أساس تصنيف العمل الاجتماعي بتلك المثابة من الأهمية، بحيث يدرسون تلك المجتمعات ويحللونها على أساس التقسيم المذكور.

2 - **الخصائص غير الماديّة للمجتمع المدني**: الحاجات غير الماديّة للإنسان التي تدعوه إلى تشكيل المجتمع المدني، توجِد تقسيمات طبقية أخرى في أوساط المجتمع. ويسمي إخوان الصفا ووفقًا لمبادئهم الصنائع اللازمة لإشباع تلك الحاجات: الصنائع العلمية، وتضمُّ ثلاثة علوم هي: علم الآداب والعلوم الشرعية والعلوم الفلسفية[2]. وعلى أساس تلك العلوم هم قسّموا كلّ مجتمع مدنيّ إلى ثمانية شرائح اجتماعية: **الأولى**: هي الشريحة التي تتولى نقل علوم الوحي إلى الأجيال القادمة. ومن أهل هذه الطبقة: القرآء، والكتّاب، والحفّاظ ومعلّمو القرآن؛ **الثانية**: رواة الأخبار وناقلو الحديث وحفّاظ السيرة، ووظيفتهم حفظ السنّة وإيصالها؛ **الثالثة**: حافظو حدود الناموس، وهم يحرسون أحكام الشريعة ويمنعون من نسيانها وتضم هذه الشريحة: الفقهاء وعلماء السنّة؛ **الرابعة**: مفسرو كتاب الله والمكلفون بتوضيح معاني الآيات؛ **الخامسة**: المقاتلون الذين

(1) المصدر السابق، ص276 وما بعدها.

(2) المصدر السابق، ص259.

يتولّون التصدّي للإفساد في أمور الدين وهجوم الأعداء؛ **السادسة**: وهم الذين يُعدّون حماةً للشريعة ويحولون عن طريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دون وقوع الفساد في سيرة الناموس؛ **السابعة**: الزهّاد، العبّاد، الخطباء، والوعّاظ الذين يذكّرون بأحكام الناموس الإلهيّ عن طريق التذكير بالمعاد والتحذير من ترك العمل بأحكام الشريعة؛ **الثامنة**: العلماء الراسخون في العلم الإلهي والعارفون بالأسرار الخفية للناموس الإلهي والذين يقضون بين الناس بالحق والعدل.

وتوجد قضية تتعلّق بالطبقات الاجتماعية سواء كان التقسيم الطبقي على أساس الحاجات الماديّة أم على أساس الحاجات المعنويّة وهي أن العامل الأهم والحاسم في إدخال الأفراد في أيٍّ من طبقات المجتمع هو مهارتهم في العمل في أيّ صنعةٍ ماديّةً كانت أم معنويّةً. كذلك فقد كان إخوان الصفا يعتقدون أن الناس ووفقًا لاختلاف طبائعهم وأمزجتهم يكونون مؤهّلين لممارسة بعض الأعمال دون غيرها. واختلاف الطبائع بين الناس يستند إلى تأثير النجوم في ولادة الأشخاص وتعلمهم للحرف؛ ومن هنا، فإنّ بعض الأشخاص يتعلّمون بعض الحرف بسهولة أكثر من غيرهم. ووفقًا لهذا الرأي فإنهم كانوا يعتقدون أنّ كلّ شخص يجب أن يعمل في صنعة أبيه لأن صنعة الأب سوف تكون أكثر ملاءمة لطبعه. والمحصّلة السياسية لهذا الأسلوب في تقسيم الأعمال في المجتمع المدني، هي انخفاض عدد طلّاب السلطة والحكم، وينتج عن ذلك مزيد من الاستقرار الاجتماعيّ والسياسيّ.[1]. وعلى ضوء ذلك طرح الفارابي وأكثر الفلاسفة المدنيين المؤيدين له، التصنيف الطبقي الاجتماعي، فالفارابي يُقسّم البنيان الاجتماعيّ إلى خمسة أجزاء أو طبقات، هي: الأفاضل: وهم الحكّام والمتعلّقون وذوو الآراء في الأمور العظام ومن كان في عدادهم. وذوو الألسنة من خطباء وبلغاء وشعراء ومن جرى مجراهم. والمقدِّرون وهم

(1) المصدر نفسه، ص280.

الحُسّاب والمهندسون والأطبّاء. والمجاهدون وهم الجند والعسكر. والماليّون، وهم مُكتسبو الأموال من فلّاحين ورُعاة وباعة. ومن الواضح أنّ تصنيف الفارابي الذي حظِي باهتمام غيره من الفلاسفة المدنيّين المسلمين، واحتلّ الحيزّ الأكبر في الفلسفة المدنيّة الإسلامية، يختلف عن تصنيف إخوان الصفا. فالفارابي لا يُقسّم المجتمع على أساس العلم والعمل، بل اعتمد أساسًا آخر هو الذي بيّناه أعلاه.[1] ويضع الفلاسفة في الطبقة الأولى؛ وتطلق كلمة فيلسوف في قاموس الفارابي على كلّ من لديه إحاطة بمختلف العلوم[2]. ومن وجهة نظر الفارابي فإنّ الرئيس الأوّل للمجتمع المدني ينبغي أن يكون أحكم الحكماء؛ لأنّه يرتبط بالعقل الفعّال بواسطة قوة الخيال، ويتصل من جهة العقل الفعّال وبواسطة العقل المستفاد بالعقل المنفعل ولهذا سمي فيلسوفًا[3]، مثلما أنه وعن طريق فيوضات العقل الفعّال على مخيّلته يكون نبيًّا.

ومن وجهة نظر الفارابي، فإن التعقّل هو قوّة يتم بواسطتها التفكير الصائب واستنباط الأمور العملية، وهي توصل الإنسان إلى الكمال اللائق به والسعادة الحقيقية[4]. وهذه القوة الكامنة والطبيعية وبمساعدة الفضائل الإرادية والأخلاقية، توصل الإنسان المتعقّل إلى الكمالات الفاضلة. وحسب رأي الفارابي فإن التعقّل على ثلاثة أقسام. ويقول في هذا المجال: «منها جودة الرويّة في أمر المنزل وهو التعقّل المنزليّ؛ ومنها جودة الرويّة في أبلغ ما تدبّر به المدن وهو التعقّل المدنيّ؛ ومنها جودة الرويّة في أفضل وأصلح في بلوغ جودة المعاش، وفي أن تنال الخيرات الإنسيّة مثل اليسار والجلالة... فمن هذه ما هو مشوريّ وهو الذي يستنبط ما لا يستعمله

(1) محمد الفارابي، التعليقات، ص136.

(2) محمد الفارابي، فصول منتزعة، ص54.

(3) محمد الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص125.

(4) محمد الفارابي، فصول منتزعة، ص55.

الإنسان في نفسه؛ بل ليشير به على غيره، إمّا في تدبير منزلٍ أو مدينة... ومنها ما هو الخصوميّ وهو القدرة على استنباط رأي صحيحٍ فاضلٍ في ما يقاوم به العدوّ والمنازع في الجملة... »[1]. ويضيف الفارابي: «وجودة الرأي هو أن يكون الإنسان ذا رأي، أو جيّد الرأي وهو أن يكون فاضلًا خيّرًا في أفعاله ثمّ أن يكون قد جُرِّبت أقاويله ومشوراته مرارًا كثيرة فوُجِدت سديدةً مستقيمةً تنتهي بالإنسان إذا استعملها إلى عواقب محمودة... والأصول التي يستعملها المروّي في استنباط الشيء الذي يروّي فيه اثنان: أحدهما الأشياء المشهورة المأخوذة عن الجميع.. والثاني الأشياء الحاصلة له بالتجارب والمشاهدة»[2].

ومهمّة المقدِّرين في المجتمع المدنيّ عند الفارابي، تنظيم أمور المجتمع على موازين العدل[3]. وبما أنّ أساس عمل هذه المجموعة في المجتمع المدني هو توزيع الخيرات المشتركة بين أفراد المجتمع بصورة متساوية وبالقدر الكافي، فإنّ الخواجة نصير الدين الطوسي يسمّيهم أهل العدالة[4]. وعلى أهل العدالة معرفة الحسابات الماليّة وغير الماليّة ومتابعة أمور الصحّة والاهتمام بسلامة المدينة. كما يقع على عاتقهم معرفة أوضاع النجوم للاستفادة منها في التنبّؤ بأحوال الأرض والطقس وما شابه. غير أنّ الفارابي لم يقتصر على مسألة الاختصاص بالنسبة إلى هذه الطبقة وإنما اعتقد أن هذه الطبقة يجب أن تكون لديها القدرة اللازمة للعمل باختصاصها على أكمل وجه. ولذلك فهو يؤكّد على لياقة أعضائها[5]؛ ويعتقد أن للخبرة دورٌ مهمٌ في تحسين أداء تلك الطبقة.

---

(1) المصدر نفسه، ص57.

(2) محمد الفارابي، **الملّة**، ص59.

(3) محمد الفارابي، **الفصول المنتزعة**، ص65.

(4) نصير الدين الطوسي، **أخلاق ناصري**، ص286.

(5) محمد الفارابي، **إحصاء العلوم**، ص64-65.

الطبقة الثالثة من طبقات المجتمع المدني، هم ذوو الألسنة كما تقدّم. ودور هذه الطبقة الاهتمام بالحالة الثقافية والتعليم في المدينة. ويندرج ضمن هذه الطبقة علماء الكلام والعلم الشرعيّ[1]. ومن وجهة نظر الفارابي، فإن المتكلمين هم حفظة الدّين والذين تقع على عاتقهم مسؤولية تبيينه ورد الشبهات عنه. أما الفقهاء فهم الذين يستنبطون الأحكام المتعلقة بالموارد التي ليس فيها حكمٌ صريحٌ مستفادٌ من النصوص ؛ وذلك بسبب إحاطتهم بعلم الفقه، وبرأيه فإن الفقهاء هم في عداد نخب المجتمع الديني[2]. أما سائر النخب من وجهة نظر الفارابي، فهم الفلاسفة والجدليّون وواضعو نواميس الشريعة والسفسطائيّون والمتكلمون. ومن بين هؤلاء، فإن الفلاسفة والفقهاء يقومون بأدوار سياسية كالرئيس الأوّل بالنسبة إلى الفيلسوف والرئيس التابع بالنسبة إلى الفقيه[3].

والخطباء، من الذين تقع على عاتقهم مسؤولية التعليم العام ونشر الفضائل في المجتمع المدني. فهم وعبر إقناعهم الناس بالموعظة والنصيحة، ينشرون الفضائل المدنية بينهم[4]. والخطباء ليسوا أهل استدلال كالفلاسفة؛ ولذلك فالخطابة ضرورية لتصحيح عقائدهم. أما الشعراء والمُطربون والكتّاب فهم سبل نشر الفضائل المدنيّة. ويكمن تأثير هؤلاء، بحسب الفارابي، في أنّ أكثر الناس لا يحرّكهم العقل والاستدلالات العقليّة بقدر ما يحرّكهم الخيال والعواطف. ومن هنا كانت الخطابة والشعر والموسيقى أكثر تأثيرًا على العامّة من الفلاسفة والحكماء.

والطبقة الرابعة من طبقات المجتمع المدني هم الماليّون، ووظيفتهم متابعة أمور الإنتاج، والتوزيع، والاستهلاك، والضرائب، والتجارة، ورسم

---

(1) محمد الفارابي، **الحروف**، ص132.

(2) المصدر نفسه، ص134.

(3) المصدر نفسه، ص132-134.

(4) محمد الفارابي، **تلخيص نواميس أفلاطون**، ص70.

السياسات الاقتصادية وغيرها من الصنائع الماليّة. وهذه الصناعة هي المسؤولة، بحسب الفارابي عن تأمين ماليّة المدينة وتوفير ثروتها، ولو كان ذلك بواسطة الصناعات الجزئيّة الأخرى[1]. ويدخل في هذه الطبقة الفلاحون ومربّو المواشي والتجّار[2].

والطبقة الخامسة والأخيرة من طبقات المجتمع المدني، هم المجاهدون. ولا يعتبر الفارابي وجود هذه الطبقة ضروريًّا لمواجهة العدو الخارجي للمجتمع المدني فحسب؛ وإنما يعتقد أن نشر الفضيلة بين الناس، وهو يُطلِق عليه التأديب يتمّ بأسلوبين هما: الإقناع والإكراه. وطبقة المجاهدين هي التي تتولّى القيام بمهمة التأديب الإجباري في المجتمع المدني[3]. وحسب رأيه، فإنّ أمراء العسكر يجب أن يتخلّقوا بالأخلاق الفاضلة، ويجب أن يُعطَوا حقّ التدخّل في اتّخاذ القرارات في إدارة المدينة.

ومُضافًا إلى الطبقات أو الأجزاء الخمسة المذكورة، يرى الفارابي إمكان الإشارة إلى طبقتين أخريين تشكّلان في الواقع المجاميع المنفلتة في المجتمع المدني. ويُطلق عليهما الفارابي اسم النوابت أو البهيميّين. والنوابت هم مجموعاتٌ تشبه النباتات الطفيلية أو الأشواك والتي تكون مضرّة للزراعة[4]. لكنّه لا يعتبر هاتين الطبقتين جديرتين بأن تُعتبرا جزءين من أجزاء المجتمع المدني[5]. غير أنّه لا يمكن إنكار وجودهما؛ بل ربّما يكثر أفراد هاتين الطبقتين في بعض المجتمعات. ومن خصائص أفراد هاتين الطبقتين معارضة المجتمع المدنيّ وعدم الانسجام مع قيمه

---

(1) محمد الفارابي، تحصيل السعادة، ص74.

(2) محمد الفارابي، فصول منتزعة ص65-66.

(3) محمد الفارابي، تحصيل السعادة، ص78 و80.

(4) محمد الفارابي، السياسة المدنيّة، ص87.

(5) محمد الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة، ص149.

وأخلاقيّاته. وسوف نأتي على ذكر هاتين المجموعتين وغيرهما عند الحديث عن الأخلاق المدنيّة.

وفي الواقع يمكن تسمية هذه الطبقة بالطبقة المضادة للمدينة. لكنْ بجانب هذه الطبقة المضادة للمدنية توجد طبقة غير متمدّنة أخرى يُسمّيها الفارابي بطبقة البهميين أو الحشرات؛ وهؤلاء هم الذين لا يملكون فكرًا صحيحًا ولا إرادة قوية؛ وبما أنهم ليسوا متمدّنين[1]، فلن يكونوا قادرين على تشكيل مجتمع مدني، وهؤلاء أيضًا وحسب أخلاقهم المضادة للمدنية، ينقسمون إلى شُعبٍ مختلفة، سوف تُبحث في حينها.

وقد أشرنا إلى أنّ أكثر الفلاسفة المدنيين المسلمين اختاروا أسلوب وطريقة الفارابي في البحث في مسألة المجتمع المدني، وبيّنوا وبصورة أكثر إيجازًا هذه الآراء نفسها. فعلى سبيل المثال وفي سياق يشبه سياق كلام الفارابي تطرّق الخواجة نصير الدين الطوسي إلى الطبقات الاجتماعية الفاضلة، ذوي الألسنة، المقدرين، المجاهدين، والماليين[2]. كما تحدث جلال الدين الدواني أيضًا عن الطبقات الخمس وهم المجاهدون، الماليون، المارقون والمغالطون[3].

3 - **الأخلاق المدنيّة للمجتمعات**: إنّ إحدى نتائج الاهتمام بالبُعد الروحاني في حياة الإنسان في الحياة المدنيّة، هو الاهتمام بتصنيف المجتمع المدني من الناحية الثقافية والروحية، فالعامل المهم والمؤثّر في الحياة المدنيّة من وجهة نظر الفلاسفة المدنييّن المسلمين، هي الأخلاق المدنيّة للأفراد الذين يعيشون في المجتمع، بحيث إنّه بالإمكان تصنيف المجتمعات المدنيّة لا على أساس الظواهر والتصنيفات الاقتصادية أو ما

---

(1) محمد الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، ص60.

(2) نصير الدين الطوسي، **أخلاق ناصري**، ص286-288.

(3) جلال الدين الدواني، «**لوامع الإشراق**»، ص272-273.

شاكلها وإنّما على أساس الملكات الأخلاقية والخصائص الحضارية. وعلى ضوء ذلك، فإنّ أهمية الحديث عن الأخلاق المدنيّة ترتبط في الواقع بالتربية الحضارية والأبعاد الروحية للمجتمعات المدنيّة.

وبعبارةٍ أخرى: فإنّ أهمية الأخلاق المدنيّة بالنسبة إلى المجتمع من وجهة نظر الفلاسفة المدنيين المسلمين، تساوي الأخلاق الفردية في مسألة تهذيب الحياة الفردية للإنسان وإصلاحها. وعلى هذا الأساس، يمكن تمييز الأنواع المختلفة للأخلاق الحضارية والأخلاق غير الحضارية في المجتمع والتي ينقسم كلّ واحد منها إلى أنواع أكثر تشعّبًا.

أ- الأخلاق المدنيّة الفاضلة: ترتكز الأخلاق المدنيّة الفاضلة على عنصر الإرادة وتنطلق من مبدإ أنّ الأفعال والسلوك الحضاري يكون مبعثًا لخير المدنيّة جمعاء. وتقتضي الأخلاق المدنيّة الفاضلة، أنّ على جميع أفراد المجتمع العمل على كسب الخيرات عن طريق الأفعال المشتركة. والأخلاق المدنيّة الفاضلة تبتني في الأساس على العقائد المشتركة بين أهل المدينة، وتتّصف بالعقلانية؛ وبناء عليه لا يمكن أن تكون المعارف والعقائد الوهميّة والمرتكزة على الخيال أساسًا للسلوك المدني الفاضل.

ويرى الفارابي أنّ السعادة والتعاون هما العنصران الرئيسان للأخلاق المدنيّة الفاضلة، وبناءً على العنصر الأوّل فإنّ الوصول إلى الكمال والخير هو عامل دفعٍ وهدايةٍ ومعرفةٍ لمواطن الضعف بالنسبة إلى المجتمع المدني. والعنصر الثاني وسيلةٌ للوصول إلى العنصر الأوّل[1]. وفي الإطار عينه يبيّن الخواجة نصير الدين الطوسي الخصائص التي تميّز الأخلاق المدنيّة، على النحو الآتي: «...أما بالنسبة إلى آرائهم فأهل المدينة يتّفقون في الرأي حول المبدإ والمعاد، وأفكارهم عن المبدإ والمعادة متّفقة. وأما في ما يرتبط بالأفعال فإنّهم يصدرون عن نمطٍ واحدٍ من الأفعال لا

---

(1) محمد الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص118.

يختلف أحدهم عن الآخر، وجميع أفعالهم تقع على وجه التهذيب العقليّ والتسديد، وتخضع لمعايير العدالة وشروط السياسة...[1]».

وعلى ضوء ذلك، فإن الأخلاق المدنيّة الفاضلة تنقسم إلى قسمين:

أ- من ناحية عنصر السعادة، نجد أنّ الأخلاق المدنيّة تدور حول محور الفضيلة. ويعرّف الفارابي الفضيلة بقوله: «الهيئات النفسانية التي بها يفعل الإنسان الخيرات والأعمال الجميلة هي الفضائل، والتي بها يفعل الشرور والأفعال القبيحة هي الرذائل والنقائص والخسائس»[2].

ويُقسّم الفارابي الفضيلة إلى أربعة أقسام هي: الفضائل النظريّة والفكرية والخلقيّة والصناعات العمليّة. وواضحٌ أنّ الأولى من هذه الأربعة لها صلة بالفلسفة النظريّة وما بقي من الفضائل على صلةٍ بالحكمة العمليّة. والفضائل النظريّة عند الفارابي تشتمل على العلوم التي الغرض الأقصى منها أن تحصل الموجودات والتي تحتوي عليها علومًا معقولة متيقّنًا بها فقط. وهذه العلوم منها ما يحصل للإنسان منذ أوّل أمره من حيث لا يشعر ولا يدري كيف ولا من أين حصلت... ومنها ما يحصل بتأمّلٍ وعن فحصٍ واستنباطٍ وتعليمٍ وتعلّم[3].

والفضائل الفكرية هي ذلك النوع من الفضائل الذي يساعد الإنسان على استنتاج أسمى الأهداف الفاضلة ويزوّد المتحلّي بها بالقدرة على وضع القوانين والأصول المدنيّة في المجتمع[4]، يقول الفارابي في تصويره للفضيلة الفكريّة ودورها: «وأما الفضيلة الفكرية التي إنما يُستنبط بها ما يتبدل في مدد قصار فهي القوة على أصناف التدبيرات الجزئية الزمنية عند

---

(1) نصير الدين الطوسي، **أخلاق ناصري**، ص281.

(2) محمد الفارابي، **فصول منتزعة**، ص24.

(3) محمد الفارابي، **تحصيل السعادة**، ص49.

(4) المصدر نفسه، ص70.

الأشياء الواردة التي ترد أولا فأولا على الأمم أو على الأمّة أو على المدينة وهذه الثانية تتلو الأولى. وأما القوة التي يستنبط بها ما هو أنفع وأجمل أو ما هو انفع في غايةٍ فاضلةٍ لطائفةٍ من أهل المدينة أو لأهل منزل فإنما فضائل فكرية منسوبة إلى تلك الطائفة مثل إنها فضيلة فكرية منزلية أو فضيلة فكرية جهادية. وهذه أيضا تنقسم إلى ما سبيله أن لا يتبدل إلّا في مددٍ طوال وإلى ما يتبدّل في مددٍ قصار»[1]. ومن خلال التحلّي بهذه الفضائل، كما يزعم الفارابي، تنشأ القوانين والنواميس.

أما المجموعة الثانية من الفضائل الفكرية، فهي التي تساعد صاحبها على استنباط أجمل الأهداف وأنفعها أيضًا؛ ولكن في حدود دائرة الأسرة والجهاد واعتماد المشورة[2].

والنوع الثالث من الفضائل حسب رأي الفارابي، هو الفضائل الخُلُقية، وهي تنشأ عن تكرار الإقدام على فعل الخير حتّى يتحوّل إلى خلق وطبعٍ ثانٍ عند الإنسان، ويندرج تحت هذا العنوان عددٌ من الفضائل، ومنها: العفة والشجاعة والسخاء والعدالة[3]. لكنّ الفضائل الخُلقية لا ترِد على الإنسان من الخارج بالكامل؛ فهو يتّصف باستعدادٍ ذاتيٍّ ينمو ويتطوّر حتّى يصير فعليًّا.

آخر مجموعةٍ من الفضائل، هي الفضائل العملية، والتي هي تجسيدٌ للفضائل والعمل بالأمور النافعة وأمور الخير. بحيث تقود إلى ظهور الفضائل الثانوية بين الشرائح المختلفة من الناس[4].

وهذه الأنواع الأربعة من الفضائل يعتمد بعضها على بعضها الآخر

(1) المصدر نفسه، ص69-70.

(2) المصدر نفسه.

(3) محمد الفارابي، فصول منتزعة، ص30.

(4) محمد الفارابي، تحصيل السعادة، ص84.

بحيث إن كسْب الفضائل النظرية لا يكفي لوحده التحقيق السعادة؛ ولهذا يقول الفارابي: «والفيلسوف الباطل هو الذي تحصل له العلوم النظريّة من غير أن يكون له ذلك على كماله الآخر بأن يوجد ما قد علمه في غيره بالوجه الممكن فيه»[1].

ب- وبالنظر إلى عنصر التعاون، فإن وصول الأفراد إلى الكمال مرهونٌ بالعيش في المجتمع المدني الذي لا يستمرّ إلّا بالتعاون والتآلف والمحبّة. ومن هنا يرى نصير الدين الطوسي أنّ أهل المدينة الفاضلة متّفقون متعاونون على الرغم من تباعدهم في الأقطار والأمصار، وقلوبهم كقلبٍ واحدٍ في التوادّ والتآلف.[2] والمحبّة أو المودّة التي يشير إليها الطوسي في هذا السياق هي محبّة طبعيّة وليست محبّة مصطنعة[3].

ويرى عددٌ من الفلاسفة المدنيين المسلمين أنّ المحبة أفضل من العدالة؛ لأن العدالة تؤمّن وحدةً اصطناعيّة بخلاف الأولى؛ فإنّ الاتّحاد الناتج عنها هو اتحادٌ جبليٌّ طبيعي[4]. ويلتفت بعض هؤلاء الفلاسفة إلى تقسيم المحبّة إلى أقسامها فيرون أنّ منها ما يكون طبيعيًا لا يحصل بالإرادة والاختيار ومنه محبّة الأمّ ولدها، ومنه ما يحصل بـالإرادة والاختيار. وتنقسم المحبّة الإراديّة إلى ما يوجد سريعًا ويزول كذلك، وما يوجد ببطءٍ ويزول كذلك أيضًا، وما يوجد ببطء ويزول سريعًا، وما يوجد سريعًا ولكنّه بطيء الزوال. والنوع الأوّل ينشأ بدافع اللذّة، والثالث بدافع المنفعة والنوع الرابع يوجده الخير أما النوع الثاني فهو الذي يحصل من تركيب العناصر الثلاثة: اللذّة والمنفعة والخير[5]. وهكذا، فإن الفلاسفة المدنيّين المسلمين

---

(1) المصدر نفسه، ص89.

(2) نصير الدين الطوسي، **أخلاق ناصري**، ص285.

(3) المصدر نفسه، ص258.

(4) جلال الدين الدواني، «**لوامع الإشراق**»، ص255.

(5) المصدر نفسه، ص256؛ نصير الدين الطوسي، **أخلاق ناصري**، ص267.

يدرسون أنواع العلاقات في مجتمعٍ ما ضمن إطار نزعة طلب اللذة وطلب المنفعة وطلب الخير، سواء بصورة منفردة أم مركّبة من العناصر الثلاثة. وحسب رأيهم فإنّ المحبة الموجودة بين الحاكم والرعيّة والرؤساء والمرؤوسين والأغنياء والفقراء والتي توجد في مجتمعٍ مدنيٍ معين، هي من مصاديق النوع الثاني من المحبة والنابع من المناشئ الثلاثة والتي هي طلب اللّذة وطلب المنفعة وطلب الخير. ويذكر الخواجة نصير الدين الطوسي أن السبب الذي يؤدّي إلى بقاء نوع كهذا من المحبة أو زواله هو مراعاة العدالة أو تجاوز حدودها[1]. وهكذا، فإن الأخلاق المدنيّة الفاضلة بين أفراد المجتمع المدني تستدعي إيجاد الصفات المدنيّة النظرية والعملية أيّ الفضيلة والمحبة.

ب- **الأخلاق المدنيّة غير الفاضلة**: يتّفق العقلاء وأهل المدن الفاضلة على تصنيف الأخلاق المدنيّة غير الفاضلة في جميع الأزمنة والأمكنة المختلفة؛ لأنّ الفضيلة والسعادة مفهومان متّفقٌ على تعريفهما في الفلسفة الإسلاميّة عند فلاسفة المدنيّة. وعلى الرغم من إمكان تعدّد أشكال الانحراف عن الجادّة المستقيمة إلّا أنّ ما يعاكس الفضيلة والسعادة ويضادّها يُوصف عندهم بأنّه خلقٌ غير فاضلٍ. وأشكال الانحراف المتصوَّرة يمكن حصرها أوّليًا في الأخلاق الآتية تبعًا لتنوّع المجتمعات نفسها. ويعبّر الفارابي عن هذه الأقسام بقوله: «وأما أهل الجاهليّة فإنّهم مدنيّون ومدنهم واجتماعاتهم المدنيّة على أنحاء كثيرة، منها اجتماعات ضروريّة، ومنها اجتماع أهل النذالة، ومنها اجتماع الخسّة في المدن الخسيسة، ومنها اجتماع الكرامة في المدن الكراميّة ومنها الاجتماع التغلّبي في المدينة التغلّبية، ومنها اجتماع الحريّة في المدينة الجماعيّة ومدينة الأحرار»[2]. والأخلاق المدنيّة غير الفاضلة هي عنوانٌ جامعٌ يطلقه الفلاسفة المدنيون المسلمون على جميع

(1) نصير الدين الطوسي، **أخلاق ناصري**، ص267.

(2) محمد الفارابي، **السياسة المدنيّة**، ص87.

أنواع الصفات والأخلاقيات الاجتماعية للأشخاص الذين لم يتربّوا وفق قواعد الأخلاق المدنيّة الفاضلة. غير أنه ليس من المتاح تعريف الأخلاق غير الفاضلة ولا حصرها في عددٍ محدّدٍ من الأقسام؛ لأنّ طُرق الانحراف عن الأخلاق المدنيّة الفاضلة متعدّدة. ولا يمكن التعرّف إليها إلّا بتقسيمها وفق أسس معيّنة تساعد على تقريب فهمها. ومن التقسيمات المعتمدة في الفلسفة المدنيّة الإسلامية ما يأتي:

1- **أخلاق المدينة الجاهلة**: وهي الأخلاق التي ليس فيها من السعادة حتّى اسمها. ولذلك فهي لا تعتقد بها، وسبب ذلك أنّ الأخلاق الجاهليّة لا تستند إلى العقل بل إلى العواطف والخيال والأوهام. ومع هذه الخصوصيّة لا يمكن أن يكون فيها محلٌّ لأمرٍ لا يُدرَك إلّا بالعقل وبالقوّة الناطقة، ألا وهو مفهوم السعادة. وبناءً على هذه الصفات في هذا النوع من الأخلاق نجد أنّ الغاية الأساس لأصحاب هذه الأخلاق هي اللذّات وإما الكرامات وإما اليسار وإما غير ذلك ممّا يتوهّم أهل هذه الأخلاق أنّه فضيلة وخير لهم[1].

وتضم الأخلاق الجاهلة الضرورية مجموعة التعاليم والإرشادات التي تهتم بالأمور الضرورية واللازمة لبقاء الحياة المدنيّة وإدارتها. النموذج الأمثل للفرد المتحضر في هذا النوع من الخُلُق المدني، هو الشخص الذي يستطيع أن يحدد احتياجاته الضرورية ثم يشبعها على أحسن وجه[2].

وأخلاق الرفاه أو اليسار في المدينة الجاهلة هي الأخلاق التي تدعو أعضاءها إلى جمع الثروات وتربّيهم على أنّ الاكتناز هو الهدف الأسمى

(1) محمد الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص131-132؛ وانظر أيضًا: الفارابي، **الملّة**، ص 55.

(2) محمد الفارابي، **السياسة المدنيّة**، ص88.

للحياة. ومن هنا فهي تدعوهم إلى التعاون والتعاضد من أجل تحقيق هذا الغرض الأثير[1].

وأخلاق اللّذة في المدينة الجاهلة، تترتّب على نوعين من الأخلاق غير الفاضلة، وهي مبنيّةٌ على اعتبار تحصيل اللذّة أسمى غايات الحياة الإنسانيّة. يقول الفارابي عن سِمة هذا النوع من الأخلاق: «ومدينة النذالة واجتماع أهل النذالة هو الذي به يتعاون على نيْل الثروة واليسار والاستكثار من اقتناء الضروريّات، وما قام مقامها من الدرهم والدينار، وجمْعها فوق مقدار الحاجة إليها، لا لشيء سوى محبّة اليسار فقط والشحّ عليها وأن لا يُنفق منها إلّا الضروريّ ممّا به قوام الأبدان»[2].

وأخلاق مدينة الكرامة تقوم على طلب الكرامة والتكريم ولكن ليس على أساس الفضيلة ولا من أجل تحقيقها؛ بل بحسب ما يراه أهلها كرامة. وتختلف الكرامة من شخص إلى آخر ومن بيئة اجتماعية إلى أخرى فقد يكون المال كرامةً وقد تكون اللذّة هي الكرامة وهكذا... وقد يكون ذلك على نحو الاستحقاق والاستيهال وقد لا يكون أيضًا[3].

وأخلاق التغلّب في المدينة التغلّبية تدعو إلى ترسيخ خصلة التغلّب في نفوس أعضائها، ويتعاونِ أهلها على أن تكون لهم الغلبة. وإنما يكونون كذلك إذا عمّتهم جميعًا محبّة الغلبة. وقد يختلفون في ما يرغبون في التغلّب به أو عليه، فمنهم من يحبّ الغلبة على دم الإنسان ومنهم على ماله وهكذا... وكذلك يختلفون في طريقة الغلبة وأسلوبها فمنهم من يفعل ذلك بالمخاتلة ومنهم من يرى القهر بالمصالبة...[4].

---

(1) محمد الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص132.

(2) محمد الفارابي، السياسة المدنيّة، ص89.

(3) المصدر نفسه، ص91.

(4) المصدر نفسه، ص91-96.

وتقتضي أخلاق مدينة التحرر من بين المدن الجاهلة أنّ الحريّة هي الخير الأسمى. ويُبنى على هذا موقفهم من الشعب والتنوّع الاجتماعي والديمقراطية وغيرها من المفاهيم.

2- **أخلاق المدينة الفاسقة:** وهي الأخلاق التي يمكن استنباطها باستعمال القوة الناطقة العاقلة، مع إمكان الاستعانة بغيرها من قوى الإدراك الأخرى[1]. في حين أن الأخلاق المدنيّة الجاهلة لا تتيح للأشخاص أمرًا كهذا. وسبب عدّها انحرافًا عن الأخلاق المدنيّة الفاضلة هو أنّ المدينة الفاسقة لا تربّي أهلها على الفضيلة والسعي لبلوغ الخير الأسمى الذي به تتحقّق السعادة الكاملة. وقد عدّها الفارابي انقلابًا عن الأخلاق الفاضلة وسمّاها بالمدينة المبدّلة.

ونقطة الانحراف في أخلاق هذه المدينة هو في عدم بناء مدركاتها على البرهان واستبداله بالتمثيل. وبحسب الفارابي لا يدخل الاختلاف على البرهان ونتائجه، بخلاف التمثيل الذي قد يكون موضع اختلاف[2]. ووجود مثل هؤلاء الذين يسمّيهم الفارابي بالجهلة والمعاندين هو الذي يؤدّي إلى تحوّل المدينة من مدينةٍ فاضلةٍ إلى جاهلة، والأخلاق من فاضلة إلى جاهلة فاسقة[3].

وأهل هذا النوع من المدن وأخلاقهم يمكن تقسيمها إلى الأقسام السابقة المذكورة في ما تقدّم؛ أيّ الأخلاق الضرورية والنذالة والخسّة وغيرها. وفي الختام يحكم الفارابي على هؤلاء بأن لا أحد منهم ينال السعادة، ولا يختلف أهل هذه المدينة عن غيرهم إلّا في بعض الإدراكات والمعتقدات[4].

---

(1) نصير الدين الطوسي، **أخلاق ناصري**، ص280.

(2) محمد الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص148.

(3) المصدر نفسه، ص149.

(4) محمد الفارابي، **السياسية المدنيّة**، ص103 و104.

3- **أخلاق المدينة الضالّة**: يقول الفارابي في وصف هذا النوع من المدن وأخلاق أهلها بقوله: «وأما المدن الضالّة فهي التي حوكيت لهم أمورٌ أخرى غير هذه التي ذكرناها، بأن نُصِبت لهم السعادة غير التي هي في الحقيقة سعادة وحوكيت لهم سعادةٌ أخرى غير، ورسِمت لهم أفعالٌ وآراءٌ لا تنال بشيء منها السعادة الحقيقيّة»[1].

ج- الأخلاق غير المدنية: الأخلاق المدنيّة سواء الفاضلة أم غير الفاضلة، تمتاز بهذه الخصوصية وهي أنها تنسجم مع مبدإ مدنية الطبع الإنساني ولكن جميع أنواع المجتمعات المدنيّة سواء الفاضلة منها أم غير الفاضلة، لا تخلو من حالات الانفلات الاجتماعي بسواء؛ وتبرز مظاهر مثل هذا الانفلات الاجتماعي في ذلك النوع من الأخلاق الذي يسمّيه الفلاسفة المدنيون، الأخلاق البهيميّة أو الحيوانيّة، والتي هي وطبقًا لهذا التعريف نوعٌ من الأخـلاق، أعمّ من التعاليم والأخلاقيات التي توصي بالشرور والقبائح بحيث إن إيحاءات هذه الأخلاق تتعدّى حدود الشرور الإنسانية وتشيع الأخلاقيات الحيوانية كالسبعية في المجتمع المدني. والأشخاص الذين يتربّون على هذه الأخلاقيات لا يتحلّون بفكرٍ سليم ولا بإرادة قوية. ولهذا فهم بعيدون عن المدنيّة[2]. وبناءً على هذا التقويم لا يرى الفارابي أنّ الأخـلاق الحيوانية أو البهيميّة على حدّ تعبيره يمكن تصنيفها في إطار الأخلاق المدنيّة، ولا يمكن لأصحاب هذه الأخلاق بناء المدينة. ولا يكتفي الفارابي بالحديث العام عن هذه الأخـلاق بل يبحث لها عن مصاديق ونماذج؛ وممّن يضعهم في هذا التصنيف: الفئات الفاقدة للطبيعة

---

(1) المصدر نفسه، ص102؛ وانظر: نصير الدين الطوسي، **أخلاق ناصري**، ص299؛ محمد الفارابي، **الملّة**، ص43 و44.

(2) المصدر نفسه.

الاجتماعية، وسكّان البوادي، والهمجيّون الذين يسكنون بعيدًا عن المدن في الصحاري والغابات والمناطق النائية[1].

4- الأخلاق المضادة للمدنيّة: النوع الثاني من مظاهر التفلّت من قيود المجتمعات الفاضلة ظهور ونموّ نوعٍ من الأخلاق والأفكار المضادة للمدنية والتي يطلق عليها الفلاسفة المدنيّون اسم النوابت. والميزة الأساس لهذا الخُلُق هي أنّه يؤدّي إلى نشوء أخلاقياتٍ مغايرةٍ لطبيعة المجتمع المدني كالعبثية والتطفّل؛ مثل صفات كهذه تؤدّي إلى خلخلة ركائز المجتمع المدني ومكوّناته. وتنقسم غالبية أنواع الأخلاق المضادّة للمدنية هي الأخرى إلى أقسام عدة حيث ذكر الخواجة نصير الدين الطوسي خمسة أنواع من تلك الأخلاق، كما ذكر الفارابي أنواعًا أخرى أكثر من ذلك[2].

مصاديق المجتمع المدني: لم يدوّن الفلاسفة المدنيّون المسلمون وخلافًا لفلاسفة اليونان فلسفتهم السياسية ضمن إطار المدينة. وعلى الرغم من أنهم طرحوا أكثر نظرياتهم السياسية تحت عنوان «المدينة». لكن المدينَة عندهم لم تكن سوى أحد مصاديق البيئة التي تعمل فيها السياسة. وعادة ما تكون مصاديق المجتمع المدني عند الفلاسفة المدنيّين المسلمين هي المدينة والأمّة والمجتمع العالمي؛ وتُسمّى هذه المجتمعات الثلاثة أيضًا، المجتمعات الكاملة، ولكن ما هو معيار كمال هذه المجتمعات الثلاثة دون غيرها من المجتمعات الأخرى كالبيت أو الزقاق أو المحلّة أو القرية؟ الفلاسفة المدنيّون المسلمون لا يعتبرون المجتمعات المدنيّة وخاصّة المدينة مجرّد تجمعات سكانيّة، وإنما هي محلٌّ لتجمّع الناس تحكمه علاقات التعاون[3].

---

(1) محمد الفارابي، **السياسة المدنيّة**، ص87.

(2) نصير الدين الطوسي، **أخلاق ناصري**، ص299-300؛ محمد الفارابي، **السياسة المدنيّة**، ص40-41 و104 و107.

(3) محمد الفارابي، **فصول منتزعة**، ص40-41؛ قطب الدين الشيرازي، **درّة التاج**، ج2، ص96.

وببيانٍ أكثر وضوحًا، فإنّ مثل هذه العلاقات تتضمن من وجهة نظر الفارابي، أربعة شروط أساسية: أولها وجود قانونٍ للعمل به وكسب الأخلاق الحميدة والعادات الحسنة؛ ثانيها وجود تجمع شعبيّ وكيان خاصّ يستلزم وجود قيادة صحيحة، ثالثها وجود حياةٍ اجتماعيةٍ تؤدّي إلى ظهور الأخلاق والعادات الحسنة؛ ورابعها ملاءمة البيئة الجغرافية لظهور الأخلاق والأفعال الحسنة في طبائع أهل المدنية وسلوكهم[1]. ومن البديهي أنّ هذه الشروط الأربعة يجب أن تتوفر أكثر في المجتمعات المدنيّة الأكبر حجمًا كالأمّة والعالم لكي تُعتبر مجتمعات كاملة وهذا توضيحٌ موجزٌ لكلّ واحد من هذه المجتمعات الثلاثة:

المدينة: تعني المدنيّة بحسب الفارابي الخضوع والانصياع والاتّباع والالتفاف على طاعة الحاكم والرّضا بحكمه[2]. وبناء على الشرط الأوّل فإنّ وجود قانون للمدينة هو أمرٌ ضروريٌّ، الهدفُ منه بناء العادات والأخلاق الحسنة والطبائع الحميدة. كذلك من الضروري تحقيق العدالة الاجتماعيّة في المدينة. والعدالة الاجتماعية مفهوم يقع في مقابل العدل الطبيعيّ، وهو يؤدّي إلى تحقيق المساواة وتقوية عرى الأخلاق والمحبّة في المدينة. كما أنّ انقسام الناس إلى حكّام ومحكومين من اللوازم الضروريّة للاجتماع وتقسيم العمل بين أهل المدينة[3].

ويعتقدُ قطب الدين الشيرازي كذلك أنّ أجزاء المدينة ومراتبها مبنيّة على أساس المحبّة العملية التي تدخل ضمن إطار العدل الاجتماعي

---

(1) محمد الفارابي، **تلخيص نواميس أفلاطون**، ص57.

(2) R. Walzer, **Al-Farabi on the perfect State: Abu Nase al Farabi Mabadi Ara Ahl Al-Madina Al-Fadila**, p50.

(3) يتطرّق الفارابي في أحد الفصول والذي هو تحت عنوان (مقالة في العدل)، إلى العدل المتعارف في المدن غير الفاضلة ويسمى مثل هكذا عدل بالعدل الطبيعي الذي هو في مقابل العدل الاجتماعي والذي يتم تطبيقه في المدينة الفاضلة. (انظر: محمد الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، الفصل 35).

والسلوك القويم، والمحبة العملية التي يرتكز عليها كيان المدينة هي محبّة إرادية. وهي إما أن توجد لغرض الاشتراك في الفضيلة أو لجلب النفع أو الوصول إلى اللّذة، كذلك فإن كيان المدينة متقوّم بوجود أصول عقدية مشتركة والتي تضم بداية ووسط ونهاية هذين الاثنين أيّ العدل الاجتماعي والسلوك المستقيم. وعلى أساس المرتكزات المذكورة فقط تتقوم المدن.

الأمّة: هي الجماعة التي لها تقاليد وشعب ورسالة، فالشعب هو تجمع يكوّن أفراده وجماعاته كيانًا واحدًا ويكون لهم هدف مشترك مبنيٌّ على أصول ومباني مشتركة[1]. أما الأمّة فهي من جهة المساحة الجغرافية مجتمع مدني متوسط، ومن هنا فإنها توجد من اجتماع ثلاث مدن. أما الناحية الكيفية بالنسبة إلى الأمّة، فإنّها تجعل مثل هذا النوع من المجتمع المدني متميزًا عن مجتمع المدينة. ويرى الفارابي أنّ شخصيّة أيّ شعبٍ من الشعوب تتشكّل بحسب القوالب والصور الذهنيّة التي يرسمها أعضاؤه في أذهانهم عن أنفسهم[2].

العالم: هو النوع الثالث من أنواع المجتمعات المدنيّة وهو أكبر أنواع المجتمع المدني بالنظر إلى سعة المساحة التي تستوعب أهله. ويضم جميع سكان الكرة الأرضية، لكنه لا يمكن تشكيله بأقلّ من ثلاث أمم وعلى هذا الأساس فإنّ هذه المجتمعات والتي يسميها الفلاسفة المدنيون «معمورة الأرض» يمكن أن تشمل المجتمعات المدنيّة الإقليمية أو العالمية. ويعود الفارابي وغيره من الفلاسفة المدنيّين إلى تقسيمهم الأثير وهو التقسيم إلى الفاضل والجاهل والضالّ والفاسق. وهكذا يتابعون التقسيم بالطريقة التي تكرّرت أكثر من مرّة في تقسيمهم المدن بحسب أنظمتها الأخلاقيّة.

---

(1) قطب الدين الشيرازي، درّة التاج، ص114-115.

(2) محمد الفارابي، السياسة المدنيّة، ص86.

2- الرئاسة المدنيّة

بناء على التميز الذي أشرنا إليه سابقًا بين سياسة المدن والفلسفة السياسية. يمكن القول هنا إنّ مسألة الرئاسة أو الدولة من المسائل الأساس للحديث عن المجتمع المدنيّ. وبعبارةٍ أخرى: لا يمكن تجاهل البحث عن السلطة والدولة عند الحديث عن السياسة المدنيّة. وعلى ضوء هذا يرى الفارابي أنَّ نشر السنن الفاضلة في المدن وبين الأُمم لا يتيسّر إلّا في ظلّ رئاسة تجعل القيام بمثل هذه الأعمال وتطبيق هذه السنن أمرًا ممكنًا.

هذه الرئاسة المدنيّة المذكورة تضمُّ سلسلة متدرّجة من الرئاسات تقف على رأسها رئاسة لا تتحقق إلّا بالملوكية والسلطنة على حدّ قول الفارابي[1]. ونحن هنا سنسمّي النوع الأوّل من الرئاسات، الإدارة المدنيّة، والتي هي أعمّ من الإدارة السياسية الخاصية والتي تُسمّى الدولة أو السلطة. وسندرس في البداية السلطة المدنيّة أو الإدارة السياسية ثم نبيّن سائر الإدارات المدنيّة بشكل موجز.

أ- لزوم القيادة السياسية

النتيجة المنطقية لوجود المجتمع المدني هي وجود الدولة. وقد استند ابن مسكويه الرازي إلى مثل هذا الأسلوب لإثبات ضرورة وجود الدولة، فهو وبعد إقراره بضرورة وجود التعاون في حياة الإنسان، أثبت مسألة المجتمع المدنيّ وقد ذكر ضمن استدلاله أنّ أهم لوازم وجود المجتمع المدني هو تقسيم الأعمال الذي يؤدي بالضرورة إلى وضع كلّ فردٍ ثمرة جهوده في خدمة سائر الأفراد. ومن هنا تظهر الحاجة إلى وجود الدولة. وقد بيّنَ ضرورة وجود الحكومة بقوله: «ولمّا فرضنا الاجتماع قد وقع، والتعاون قد حصل عرض أنّ النجار الذي يقطع الخشب ويهيّئه

---

(1) محمد الفارابي، إحصاء العلوم، ص64-65.

للحدّاد والحدّاد الذي يقطع الحديد... وكذلك كلّ واحد منهم إذا احتاج إلى صاحبه الذي عاونه قد يقع استغناء صاحبه عنه في ذلك الوقت... وقف التعاون ولم تدر المعاملة وحصل كلّ واحدٍ منهم على عمله الذي لا يجدي عليه في ما يضطرّ إليه من حاجات بدنه التي من أجلها وقع التعاون. واحتيج لذلك إلى قيّمٍ للجماعة، ووكيلٍ مُشرفٍ على أعمالهم ومهنهم موثوقٍ بأمانته وعدالته؛ ليقبل الجميع أمره ويصير حكمه جائزًا، وأمر نافذًا مصدّقًا... ليأخذ من كلّ أحدٍ ويستوفي عليه قدر ما عاون به... من غير حيف»[1].

ويعبّر الفارابي عن الحاجة إلى الرئيس بالتمثيل وتشبيه المجتمع بالجسد، وعنده أنّ حاجة المدينة إلى الرئيس تشبه حاجة البدن إلى الرأس والقلب. فكما أنّ القلب يوجد في الإنسان قبل غيره من الأعضاء كذلك الرئيس يوجد قبل المرؤوسين؛ وهو الذي يدبّر أمور المدينة وشؤونها كما يدبّر القلب شؤون سائر الأعضاء في الجسد[2]. ولا يبتعد نصير الدين الطوسي عن عالم البدن؛ إذ يشبّه الرئيس بالطبيب. فكما أنّ الطبيب يدواي البدن ويعالجه، فكذلك الرئيس الخالي من الأمراض هو الذي يتولّى إصلاح شؤون المدنية والمجتمع المدنيّ لأن الملِك هو طبيب العالم على حدّ تعبيره[3].

ب- منشأ الرئاسة أو الدولة

ترتبط نشأة الدولة عند الفلاسفة المدنيّين المسلمين بنشأة المدينة وتشكّل الاجتماع المدنيّ. وقد تقدّم أنّ الاجتماع الإنساني نشأ نتيجة الحاجة المتبادلة وبسبب عجز كلٍّ من الناس إذا كان وحده عن إشباع

---

(1) أحمد مسكويه، الهوامل والشوامل، ص347.

(2) محمد الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص120.

(3) الخواجة نصير الدين الطوسي، أخلاق ناصري، ص302.

حاجاته وتأمين ما يحتاج إليه. وعلى الرغم من أنّ الحاجة هي السبب إلّا أنّه قيل أيضًا إنّ الإنسان مدنيٌّ بالطبع، ولو كان ذلك لأجل انطباعه على هذه الحاجة المُشار إليها. ومن البديهيّ اقتضاء ذلك الاجتماع مجموعة من السنن والقوانين التي تؤدّي إلى نشر الأخلاق الفاضلة أو فقل اقتضاء ذلك وجود الدولة والرئاسة في مجتمع المدينة، وإدارة المدينة هي ما يُسمّيه الفارابي وأمثاله بـ«السياسة»[1]. وفي هذا الإطار يكرّرون تقسيمهم للأخلاق والمدن وطبائع أهلها، ويقسّمون السياسة أو الإدارة السياسيّة إلى الأقسام التي تُغنينا الإشارة إليها عن ذكرها.

ج- أشكال الرئاسة السياسية

بيّن الفلاسفة المدنيّون المسلمون وبأساليب مختلفة، أشكال الدولة والقيادة السياسيّة. ويمكن تقسيم البحث في هذه القيادة إلى نمطين، الأوّل منهما هو عرض أشكال القيادة السياسيّة وفق المنزع الفكريّ للقائد السياسيّ. ووفق هذا النمط يتحدّث إخوان الصفا عن الخلافة والملكيّة وما شابه من مصطلحات. والنمط الثاني من البحث الفلسفي في هذا الأمر يدور حول مدى إدراك هؤلاء القادة للفضيلة، وهو ما قام به الفارابي.

ففي فلسفة إخوان الصفا ثمّة حديثٌ عن أشكال أربعة للسياسة، هي السياسة: النبويّة، والملوكية، والعامّيّة، والخاصّيّة. ويمكن تصنيف النوعين الأوّلين بأنّهما سياسة مدنيّة، والنوع الثاني إدارة غير سياسيّة.

أما الرئاسة السياسية النبوية، فهي قيادة المجتمع المدني على أساس تعاليم الأنبياء وأهدافهم. وتكون هذه الإدارة مطابقة لوضع النواميس والسنن، ووفقًا لهذا النوع من القيادة السياسية الذي هو أيضًا سيرة الأنبياء، تنصبّ جهود هؤلاء القادة على إبعاد الناس عن العقائد والأعمال السيئة،

---

(1) محمد الفارابي، إحصاء العلوم، ص65.

وعلى اعتماد الأساليب المناسبة لتغيير السنن والأفعال والعقائد السيّئة وإبدالها بالعادات والأعمال الحسنة. كما يبذلون جهودهم في سبيل هداية الضالّين وإرشادهم بالوعظ والترغيب والترهيب[1].

ويرى إخوان الصفا أنّ الأنبياء هم القادة الأفضل لأهل المدن، ويليهم في الفضل من يسوس الناس بسياستهم. ومن أهمّ ما يؤدّيه الأنبياء في مجال إدارة المدينة وضع القوانين وسنّ الشرائع. ولا يقتصر عملهم على إدارة الحياة المادّيّة بل يوسّعون دائرة اهتمامهم إلى الحياة المعنويّة للإنسان أيضًا[2].

ومن يخلُف الأنبياء في مهمّة القيادة والإدارة يسمّيه إخوان الصفا بالإمام أو الخليفة. والخلافة أو الإمامة بحسبهم هي رئاسة في أمور الدين والدنيا. وتعبيرهم عنه بالإمام في إيماء إلى وجوب طاعته والانقياد له. وتسميته بالخليفة من حيث إنّه يخلف النبيّ في الاهتمام بأمور الدنيا، والخلافة عندهم نوعان: خلافة نبوّة وخلافة مُلك[3].

و يقولون في مقام بيان رؤيتهم هذه: «خلفاء الناموس على نوعين: الخلفاء في السلطان والرئاسة للأمور الدنيوية لأجل حفظ ظاهر أحكام الناموس، والخلفاء أصحاب الناموس وهم المستخلفون على أسرار أحكام الناموس؛ وهؤلاء الخلفاء هم الأئمة والخلفاء الراشدون»[4]. ولكل نوعٍ من أنواع الخلافة وظائفه الخاصّة به وقد أشار إخوان الصفا إلى وظائفَ من قبيل: التبليغ، ووضع القوانين، وتصحيح العقائد والأخلاق الفاسدة وغيرها، على أنّها وظائف الأنبياء الروحية والمعنويّة، وإلى مهامّ من قبيل أخذ البيعة، والعام والخاصّ كلٌّ حسب رتبته، وجباية الخراج، وتقسيم

---

(1) مجموعة من الكتّاب، **رسائل أخوان الصفا وخلان الوفا**، ج1، ص264.

(2) المصدر نفسه، ص108.

(3) المصدر نفسه، ج3، ص406.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص310.

الفيء بين الناس، وحماية الثغور، والحرب والسلم بصفتها وظائف الأنبياء الجسمانية والماديّة[1].

والنوع الثاني من أشكال الرئاسة السياسية من وجهة نظر إخوان الصفا، هو الإدارة السياسية الملوكيّة. وهذا النوع من الرئاسة -وكما مَرّ- هو استمرار للخلافة النبويّة، ويعتقدون أن وظائف الإدارة السياسية الملوكيّة هي أمور من قبيل: معرفة الشريعة وحفظها، وإحياء سُننها عن طريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإقامة الحدود، وتطبيق الأحكام، ومحاربة الأعداء والأشرار ومساعدة الأخيار. والسياسة الملوكية لا يمكن أن تقوم في المجتمع المدنيّ إلّا بالتغلّب.

وموقف إخوان الصفا من مثل هذه الحكومة هو موقفٌ انتقاديٌّ حيث يشيرون إلى أنّ نشوء مثل هذه الحكومات هو خلافة في مقابل خلافة الأنبياء والأئمة، وقد حصرت اهتمامها في تدبير الأمور الجسمانية للناس. وحكام التسلّط كما يصفهم إخوان الصفا هم الذين يصلون إلى سدّة السلطة بالإجبار والإكراه. ويتسنّمون عرش السلطنة دون رغبةٍ من المحكومين. ومن هنا قسّموا الخلافة إلى عادلة وجائرة. كما التفت الإخوان إلى إمكان الجمع بين النبوّة والملك، وذكروا لهذا الجمع أمثلة من الأنبياء كسليمان وداود (ع)؛ فإذا اجتمعت الصفتان فبها ونعمت، وأما إذا افترقت مسيرة الملك والخليفة عن مسار الأنبياء فعندها يقع ما ينسجم مع النواميس والشرائع الإلهيّة، ويتحوّل المجتمع المدني إلى مجتمع متوحّش لا محلّ للعلم والمعرفة فيه[2]. ويصف الإخوان المجتمع المحكوم من سلطة جائرة على النحو الآتي: «السلطان الجائر الذي قد ملك رقاب الناس بالقهر والغلبة إذ يستعبد الناس ويتحكّم بهم كيفما شاء، يرفع ويكرِم من يريد ولا

(1) المصدر نفسه، ج3، ص406 و407.

(2) المصدر نفسه، ج4، ص314.

سيّما من يخدمه ويطيعه ويمتثل أمره، ويعذّب ويقتل من خانه ويُبعد من خالفه»[1].

وعلى ضوء ذلك، فإنّ الإدارة السياسية الجائرة تربّي مجتمعًا غير ملتزم بآداب الناموس وسُننه ولا يعمل إلّا من أجل توفير ضروريّات الجسد وحاجاته الحياة المادّيّة في الدنيا[2].

والشكل الثاني من أشكال أو أنماط تقسيم السلطة السياسيّة، وهو النمط الذي تبنّاه الفارابي، وقسّم السياسة المدنيّة وفقه إلى فرديّة وجماعيّة، وبنى على معيار الفضيلة والانحراف عنها خمسة أشكال للإدارة السياسيّة والرئاسة، هي:

الأوّل: الرئيس الأوّل للمدينة الفاضلة، ويسمّيه الفارابي بأسماء أخرى كالفيلسوف، والإمام، وواضع النواميس. ويكون بهذا الوصف مثالًا لكمال قواه المدركة، واتّصاله بالعقل الفعّال، ولقوّة الخيال عنده. ويمكن أن يكون فيلسوفًا يستنبط الفضيلة بالنظر وقوّة الفكر؛ كما يمكن أن يكون نبيًّا ينزل عليه الوحي بتوسّط العقل الفعّال فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيمًا فيلسوفًا ومتعقّلا على التمام، وبما يفيض منه إلى قوّته المتخيّلة نبيًّا مُنذرا بما سيكون ومُخبرًا بما هو الآن عن الجزئيّات وتكون نفسه متّحدة بالعقل الفعّال؛ ويكون مثل هذا الإنسان في أكمل مراتب الإنسانيّة وفي أعلى درجات السعادة[3]. وللرئاسة الأولى التي من هذا النوع شروط أهمها: الحكمة، التعقّل التام، حُسن الإقناع وقوّة الخيال، وسلامة البدن والقدرة على الجهاد[4].

(1) المصدر نفسه، ج3، ص252.

(2) المصدر نفسه.

(3) محمد الفارابي، **آراء المدينة الفاضلة**، ص125.

(4) محمد الفارابي، **فصول منتزعة**، ص66.

الثاني: النوع الثاني من الرئاسة هو ما يصفه الفارابي بأنّه يخلف غيره وهو مماثلٌ له. وهذا النوع من الرئاسة هو الذي يوجد عندما لا يتحقّق النوع الأوّل من الرئاسة. والزعماء السياسيّون في الرئاسة التابعة شأنهم شأن الرئيس الأوّل، يتصلون بمنبع فيْض الحكمة ولهم المهام والشروط نفسها. ومن هنا فإنّ الزعماء السياسيّين في الرئاسة التابعة المماثلة يتصرفون كالرئيس الأوّل في المجتمع المدنيّ، سواء كانوا بأجمعهم في مكانٍ واحدٍ أم تواجدوا بشكل متناوب في أزمنة وأماكن مختلفة[1]. لكنّ هذا لا يعني أنّ الرئاسة السياسية التابعة المماثلة لا تُحدِث أيَّ تغيّرٍ في أسلوب الرئاسة السياسية؛ بل لهذا الرئيس التابع أن يغيّر كثيرًا ممّا شرّعه الأوّل، فيقدره غير ذلك التقدير إذا علم أنّ ذلك هو الأصلح في زمانه؛ لا لأنّ الأوّل أخطأ؛ لكنّ الأوّل قدّره بما هو الأصلح في زمانه، وقدّر هذا بما هو الأصلح بعد زمان الأوّل، ويكون ذلك ممّا لو شاهده الأوّل لغيّره أيضًا[2]. والحالة الثانية: هي الموارد التي ليس للرئيس الأوّل فيها رأيٌ أو عمل[3]. وبين كلام الفارابي وبين الرؤية الإمامية للإمامة وموقعها تشابهٌ سمح للباحثين في الفكر الفلسفي السياسي بالربط بين النظرتين.

الثالث: ملك السنّة ورئاسته تُسمّى بحسب الفارابي ملكًا سنّيًا لا يمكن بحسب الفارابي أن يكون رئيس المدينة الفاضلة أيّ إنسانٍ اتّفق؛ لأنّ، الرئاسة إنما تكون إمّا بالفطرة وإما بالهيئة والملكة الإراديّة.[4]. ومن هنا كان لا بدّ من تدبير تقتضيه الحكمة لاختيار رئيس تتوفّر فيه الصفات المطلوبة للرئاسة: «أما إذا مضى واحدٌ من هؤلاء الأئمّة الأبرار الذين هم الملوك في الحقيقة ولم يخلفه من هو مثله في جميع الأحوال احتيج في كلّ ما يعمل

---

(1) محمد الفارابي، السياسة المدنيّة، ص80-81.

(2) المصدر نفسه.

(3) محمد الفارابي، الملّه، ص49.

(4) محمد الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص122.

في المدن التي تحت رئاسة من تقدّم إلى أن يُحتذى في التقدير حذو من تقدّم ولا يخالف ولا يغيّر بل يُبقي كلّ ما قدّره المتقدّم على حاله، وينظر إلى كلّ ما يحتاج إلى تقديرٍ مما لم يصرّح به من تقدّم فيستنبط ويستخرج عن الأشياء التي صرّح الأوّل بتقديرها فيضطر حينئذٍ إلى صناعة الفقه...»[1]. ووظيفة هذا الفقيه استنباط الأحكام والتقديرات على حسب غرض واضع الشريعة[2]. وهنا نجد أنّ الفارابي يتنازل عن اشتراط الحكمة والفلسفة في المتصدّي لهذا النوع من الرئاسة[3]. ويذكر الفارابي مجموعة من الشروط للفقيه ويبيّنها بقوله: «فالفقيه في الأفعال يلزمه أن يكون قد استوفى علم كلّ ما صرّح واضع الشريعة بتحديده من الأفعال. والتصريح ربّما كان بقول وربّما كان بفعل يفعله واضع الشريعة، فيقوم فعله ذلك مقام قوله في ذلك الشيء أنّه ينبغي أن يُفعل فيه كذا وكذا. وأن يكون مع ذلك عارفًا بالشرائع التي إنّما شرّعها الأوّل بحسب وقتٍ ما ثم أبدل مكانها غيرها... ويكون أيضًا عارفًا باللغة التي بها كانت مخاطبة الرئيس الأوّل، وعادات أهل زمانه في استعمالهم لغتهم...، لئلا يظن بالشيء الذي استعير له اسم شيء آخر ويكون له مع ذلك جودة فطنة للمعنى الذي أريد بالاسم المشترك...»[4]. ويضيف الفارابي شروطًا أخرى منها القدرة التي تؤهّله لقيادة الناس وهدايتهم،[5] كما يشترط في الرئيس القدرة على الجهاد[6].

الرابع: هم من يسمّيهم الفارابي بـ«رؤساء السنّة». بعد أن يحدّد الفارابي مجموعة من الشروط لا بدّ من توفّرها في الرئيس على أنواعه المتعدّدة المذكورة أعلاه يقول: «والرابع ألا يوجد إنسانٌ واحدٌ تجتمع فيه

(1) محمد الفارابي، **الملّه**، ص50.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، ص60.
(4) محمد الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص129.
(5) محمد الفارابي، **الملّه**، ص51.
(6) محمد الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص127.

هذه كّلها ولكن تكون هذه متفرقّة في جماعة، فيكونون بأجمعهم يقومون مقام ملك السنّة، وهؤلاء الجماعة يُسمّون رؤساء السنّة»[1].

الخامس: رئاسة الأفاضل والرؤساء الأفاضل. بعد أن يستعرض الفارابي مجموعة من الشروط التي لا بدّ من وجودها في الرئيس الأوّل يقول: «فإذا لم يوجد واحدٌ اجتمعت فيه هذه الشرائط ولكن وجد اثنان أحدهما حكيمٌ والثاني فيه الشرائط الباقية، كانا هما رئيسين في هذه المدينة. فإذا تفرّقت هذه في جماعة، وكانت الحكمة في واحد والثاني في واحد... وكانوا متلائمين كانوا هم الرؤساء الأفاضل...»[2].

وقد نسج عددٌ من فلاسفة السياسة المسلمين الذين أتوا بعد الفارابي على منواله في البحث واستخدموا مصطلحاته أحيانًا. وربّما أضافوا فكرة أو أنقصوا شرطًا[3].

د- الرئاسة المدنيّة الإدارية

تتفاوت مراتب الأعضاء في المجتمع المدني، بحسب الفارابي، وتبدأ من الرئيس الأوّل الذي يرتّب الطوائف التي يتألّف منها المجتمع. وتنقسم المراتب إلى مراتب خدمة ومراتب رئاسة؛ فتكون هناك مراتب تقرب مرتبته ومراتب تبعد عنها قليلًا، ومراتب تبعد عنها كثيرًا. وتكون تلك مراتب رئاسات، فتنحطّ عن الرتبة العليا قليلًا قليلًا إلى أن تصير إلى مراتب الخدمة التي ليست فيها رئاسة ولا دونها مرتبة أخرى[4]. ويطرح كُتّاب إخوان الصفا مثل هذا النوع من الرئاسة تحت عنوان السياسة العاميّة. ومن وجهة

---

(1) محمد الفارابي، **فصول منتزعة**، ص67.

(2) محمد الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص130.

(3) انظر: نصير الدين الطوسي، **أخلاق ناصري**، ص286-287؛ حيدر الآملي، **تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضم**، ج2، ص90.

(4) محمد الفارابي، **السياسة المدنيّة**، ص83.

نظرهم فإن الرئاسة المدنيّة العامّية ليست عديمة الأهمية؛ بل هي ذات أهمية كبيرة، حيث يقولون: «علم الرئاسة هو معرفة الإنسان بالسياسة الخاصيّة والسياسة العاميّة»[1]. وفي تعريفهم هذا النوع من الإدارة المدنيّة يقولون أيضًا: «السياسة العاميّة هي رئاسة المجتمعات كرئاسة الحكام في المدن والبلدان ورئاسة مالكي الأراضي لأهلِ القرى ورئاسة قائد الجيش للجنود وأمثال ذلك»[2]. وبناءً على ذلك، فإن كُتّاب رسائل إخوان الصفا أيضًا كما الفارابي يعتقدون أن الرئاسة المدنيّة العاميّة تنقسم بدورها إلى طبقتين هما: الرؤساء وغير الرؤساء. ويشمل إطار الرئاسة المدنيّة العامية، معرفة طبقات المرؤوسين وأحوالهم ونسبهم وحِرَفِهم ومذهبهم وأخلاقهم والترابط والتضامن في ما بينهم وإزالة التفرقة في ما بينهم وزجّهم في الأعمال والحرف التي تليق بهم[3]. والفارابي أيضًا ومن خلال ذكره لأنواع وأصناف طبقات المجتمع المدني مثل: ذوي الألسنة، والمقدِّرين، والماليين وغيرهم، يعتقد أن سلسلة المراتب الداخلية لكلّ واحدة منها تشمل -كما هو الحال بالنسبة إلى سلسلة المراتب العامة للمجتمع المدني- ثلاثة مجاميع رئيسية هي: الرؤساء دون أن يكونوا مرؤوسين، والمرؤوسون دون أن يكونوا رؤساء والمجموعة أو الطبقة المتوسّطة بين الطبقتين وهي طبقة الرؤساء المرؤوسين. والمجموعة الأخيرة هي التي تتولى القيام بأغلب مسؤوليات وأهداف المجتمع المدني وتحقيق أهدافه.

3- العدالة المدنيّة

أشرنا في ما تقدّم إلى أنّ النظرية العامة للعدالة أو العدالة الطبعيّة هي إحدى ركائز الفلسفة السياسيّة. وهنا سوف نتحدّث عن هذا المفهوم بوصفه أحد مسائل الفلسفة السياسية. العدالة المدنيّة موضوع ذو صلة بموضوع

(1) مجموعة من الكتاب، **رسائل أخوان الصفا وخلّان الوفا**، ج5، ص169.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص265.

(3) المصدر نفسه.

الفلسفة السياسية أيّ الدولة أو الرئاسة السياسية العليا للمجتمع المدني؛ لأن الرئاسة السياسية تتعلق بأعضاء المجتمع المدني وجماعاته وبالتالي بالمدينة على وجه العموم[1]. أما العدالة بمعنى العدالة المدنيّة التي هي شكل من أشكال العدالة الإراديّة، فهي متعلّقةٌ بالشكل الثالث من أشكال العدالة التي يتحدّث عنها الدواني.

وقد بسَطَ الفلاسفة المدنيّون البحث عن العدالة وتوسّعوا فيه، مستعينين في ذلك بالتراث الأرسطيّ. وربّما يمكن القول إنّ أفضل من يمثّل التنظير الفلسفي الإسلاميّ للعدالة فيلسوفان مسلمان هما: ابن مسكويه الرازي والخواجة نصير الدين الطوسي. ولأجل هذا سوف نركّز البحث في ما يأتي على نظريّاتهما في هذا المجال.

ويرى هذان الفيلسوفان أنّ العدالة في الأفعال مشتقّةٌ من معنى المساواة والمساواة هي أشرف النّسب في صناعة الأرثماطيقي؛ ولذلك لا تنقسم ولا يوجد لها أنواع وإنما هي وحدةٌ في معناها أو ظلٌّ للوحدة.[2].

أنواع المساواة: يُقسّم ابن مسكويه ونصير الدين الطوسي المساواة إلى قسمين هما: المساواة بالنسبة المتصلة والمساواة بالنسبة المنفصلة. يرى مسكويه أنّ نسبة المساواة من النوع الأوّل حاصلةٌ بين أفراد الجواهر والأعراض؛ لأنّ جميع أفراد الماهيّات الجوهريّة والعَرَضية تشترك في جوهر ذاها وفي أصل انتسابها إلى الجنس أو النوع الذي تندرج تحته. وهذا بخلاف العدل المدنيّ الذي يقبل تقسيم المراتب؛ ولولا تقسيم المراتب وتوزيع الأشياء من غير تساوٍ لما عمرت المدن. وأما في العدالة من النوع

(1) جلال الدين الدواني، **رسالة في تحقيق العدالة**، ص64-65.

(2) نصير الدين الطوسي، **أخلاق ناصري**، ص132؛ أحمد بن مسكويه، **تهذيب الأخلاق وتظهير الأعراق**، ص108-109.

الأوّل فلا بدّ من المساواة لأنّ نسبة كلّ فردٍ إلى ماهيته تساوي نسبة الفرد الآخر دون أيّ اختلاف، ولا يصحّ افتراض الاختلاف الأوّلي بين الناس[1].

ومن جهة ثانية يحدّثنا نصير الدين الطوسي، عن ثلاثة أنواع للعدالة هي: العدالة في قسمة الأموال والكرامات، والعدالة في قسمة المعاملات، والعدالة في الجزاء والتأديبات والسياسات[2].

وهذه الأنواع الثلاثة للعدالة تندرج تحت العدالة العامة، ولمّا كانت إراديّة وتتحقّق بالاختيار أمكن تصنيفها بأنّها مدنيّة كلّها على الرغم من الاختلاف بينها في متعلّقاتها. ولا بأس من مرورٍ سريعٍ عليها لتوضيح المُراد منها.

العدالة في نظام العيش: ويمكن تسمية هذا القسم من العدالة بالعدالة الاجتماعيّة، وهي من العدالة المنفصلة بحسب مسكويه والطوسي؛ لأنّ كلّ عضوٍ من أعضاء المدينة يحظى بامتيازات لا يحظى بها الآخر، ولكن على الرغم من التفاوت والاختلاف بينهم فإنّ حظّهما من بيت المال وغيره من المشتركات ينبغي أن يكون واحدًا ومتساويًا.[3].

العدالة في المعاملات: وهي العدالة الاقتصادية. يقول الخواجة نصير الدين الطوسي بهذا الخصوص: «وأما القسم الثاني فأحيانًا تكون النسبة شبيهة بالمنفصلة وأحيانًا تكون شبيهة بالمتصلة، كما لو قيل إنَّ النسبة بين هذا البزّار وهذا اللباس هي كالنسبة بين هذا النجار وهذا الكرسي فلا غبن في المعاوضة إذن؛ والمتصلة هي كما لو قيل إن النسبة بين هذا اللباس وهذا

(1) المصدر نفسه؛ أحمد بن مسكويه، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، ص108.

(2) المصدران نفساهما.

(3) نصير الدين الطوسي، **أخلاق ناصري**، ص132؛ أحمد بن مسكويه، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، ص109.

الذهب هي كالنسبة بين هذا الذهب وهذا الكرسي فلا غبن إذن في معاوضة اللباس والكرسي»[1].

عدالة السياسات: أو ما يمكن تسميته بالعدالة الجزائيّة. وفي هذا المجال يقول أحد هذين المفكّرين: وأما العدالة التي تقع في المظالم والأمور القسمية فهي بالنسبة المساحيّة أشبه؛ وذلك أنّ الإنسان متى كان على نسبةٍ من إنسان آخر فأبطل هذه النسبة بحيث إن أيّ ضرر يُلحقه به، فإنّ العدالة توجب أن يُلحق به ضررٌ مثله ليعود التناسب إلى ما كان عليه.[2].

والمقصود من التساوي في هذا النوع من العدالة هو إعادة الأمور إلى نصابها بعد الإخلال الذي صدر من أحد الطرفين ضدّ الطرف الآخر. وهذا هو المقصود من النسبة الهندسيّة أو المساحيّة. ولكن على أيّ حال ينسجم هذا مع التفسير المفترض من قبل هذين الفيلسوفين، ألا وهو تفسير العدالة بالتساوي، وهو يرجع كما يريان إلى الوحدة.

4- الخلاصة والاستنتاج

ونختم هذا الفصل بنقل نصٍّ من نصوص ابن مسكويه يقول فيه: «وهذا هو العدل المدني وبالعدل المدني عمرت المدن وبالجور المدني خربت المدن. وليس يمنع مانعٌ من أن يكون عمل يسير يساوي عملًا كثيرًا. مثال ذلك أن المهندس ينظر نظرًا قليلًا ويعمل عملًا يسيرًا ويساوي نظره هذا عملًا كثيرًا من أقوام يكدّون بين يديه ويعلمون بما يرسمه. وكذلك صاحب الجيش يكون تدبيره ونظره يسيرًا؛ ولكنه يساوي أعمالًا كثيرة أكثر ممّن يحارب بين يديه ويعمل الأعمال الثقيلة العظيمة؛ فالجائر يبطل

(1) المصدر نفسه، ص143؛ أحمد بن مسكويه، **تهذيب الأخلاق وتظهير الأعراق**، ص109-110.

(2) المصدر نفسه، ص134، أحمد بن مسكويه، **تهذيب الأخلاق وتظهير الأعراق**، ص110.

التساوي وهو عند أرسطوطاليس على ثلاث منازل. فالجائر الأعظم هو الذي لا يقبل الشريعة ولا يدخل تحتها. والجائر الثاني هو الذي لا يقبل قول الحاكم العادل في معاملاته وأموره كلّها. والجائر الثالث هو الذي لا يكتسب ويغتصب الأموال فيعطي نفسه أكثر مما يجب لها وغيره أقل مما يجب له قال: فالمستمسك بالشريعة يعمل بطبيعة المساواة فيكتسب الخير والسعادة من وجوه العدالة؛ لأن الشريعة تأمر بالأشياء المحمودة لأنها من عند الله (عز وجل) فلا تأمر إلّا بالخير وإلا بالأشياء التي تفعل السعادة. وهي أيضًا تنهى عن الـرداءات البدنية وتأمر بالشجاعة وحفظ الترتيب والثبات في مصاف الجهاد. وتأمر بالعفة وتنهى عن الفسوق وعن الافتراء والشتم والهجر. وبالجملة تأمر بجميع الفضائل وتنهى عن جميع الرذائل. فالعادل يستعمل العدالة في ذاته وفي شركائه المدنيين. والجائر يستعمل الجور في ذاته وفي أصدقائه ثم في جميع شركائه المدنيين. قال: «وليست العدالة جزءًا من الفضيلة بل هي الفضيلة كلّها ولا الجور ظاهرٌ ينفعل بالإرداة مثل ما يكون في البيع والشراء والكفالات والقروض والعواري. وبعضها خفيٌّ ينفعل أيضًا بالإرادة مثل السرقة والفجور والقيادة وخداع المماليك وشهادة الزور؛ وبعضها غشميٌّ على سبيل التغلب مثل التعذيب بالدهق والقيود والأغلال. والإمام العادل الحاكم بالسوية يبطِل هذه الأنواع ويخلف صاحب الشريعة في حفظ المساواة فهو لا يعطي ذاته من الخيرات أكثر مما يعطي غيره. ولذلك قيل في الخبر إنّ الخلافة تطهر الإنسان. قال: فأمّا العامّة فإنّها تؤهّل لمرتبة الإمامة التي هي الخلافة العامة بما ذكرناه. من كان شريفًا في حسبه ونسبه وبعضهم يؤهّل لذلك من كان كثير المال. وأما العقلاء فإنهم يؤهّلون لذلك من كان حكيمًا فاضلًا فإن الحكمة والفضيلة هي التي تعطي الرياسات والسيادات الحقيقية وهي التي رتبت الثاني والأول في مرتبتيهما وفضلتهما».

خاتمة وخلاصة عامة

موضوع البحث في هذا الكتاب، هو دراسة ماهية الفلسفة السياسية الإسلامية. وتدرس الفلسفة السياسية أفعال المجتمعات والكيانات والحياة وسلوكها بصورة عامة في مجال السياسة. ومن أجل تحقيق هذا الهدف فقد استخدم الفلاسفة السياسيّون المسلمون مفاهيم وقواعد يصطلح عليها الاعتباريّات العملية. وهكذا، فإن مضامين قواعد الفلسفة السياسيّة تختلف عن مضامين قواعد سائر العلوم الإسلامية ، والفلاسفة المسلمون في الحضارة الإسلامية هم أولئك العلماء الذين تعرّفوا إلى الحكمة اليونانيّة وخبروا مقدارًا معقولًا من الفلسفة الشرقيّة. وعلى الرغم من ذلك لم يقتصر عملهم على تطبيق تلك الأفكار التي اطّلعوا عليها وتعرّفوا إليها على النصوص الدينيّة. ولمعرفة الدور الذي أدّته هذه الفئة من العلماء والأثر الذي تركوه على العلوم الدينيّة أو الموقف الذي اتّخذوه منها، لا بدّ من إشارةٍ إلى طبيعة العلوم الإسلاميّة قبل دخول الفكر اليوناني والتراث الشرقيّ.

القرآن الكريم والسنّة النبوية هما النواة المركزيّة للعلوم الإسلاميّة كلّها، على الأقل في فترةٍ زمنيّةٍ محدّدة. وقد نشأت العلوم كافّة في الحضارة الإسلامية في ظلّ تفسير كلام الخالق وتأويله، كما تفسير السنّة ومحاولات فهمها. فعلم النحو مثلًا كان الهدف منه ضبط قراءة كتاب الله والحفاظ

عليه، وعلى النحو تُقاس علومٌ أخرى كالبلاغة وغيرها ممّا خاض فيه علماء المسلمين بهدف بيان إعجاز القرآن. وعلى هذين العلمين اللغويّين تُقاس سائر العلوم.وقد كان لعلم الفقه وبعده أو قبله علم الكلام دورٌ أساسٌ في انفتاح المسلمين على البحث النظريّ العقليّ.

ولكنّ الفلاسفة المسلمين أدخلوا بعد تعرّفهم إلى الفلسفة اليونانيّة نمطًا جديدًا من البحث العقليّ أسمِي في تلك الفترة المبكّر بـ«theoria» تمييزًا له عن البحث العقليّ المشار إليه آنفًا وهو البحث في الفقه وبعض جوانب علم الكلام، إذ كان الطابع العامّ لهما هو البحث من زاوية العقل العمليّ.

وقد تبنّى الحكماء المسلمون وعن طريق ترجمة الفلسفة الإسكندرانية-السريانية مفاهيم تسمح بالجمع بين العقل والوحي، من قبيل العقل المستفاد والعقل الشهودي القدسي والعقل الفعّال والتي أخذت جميعًا من مفاهيم لم تكن موجودة في فلسفة أفلاطون وأرسطو أو كانت ضئيلة الأهمية في التراث اليوناني، ولم تبرز إلّا في إطار المنهج شبه الديني-الفلسفي الإسكندراني وفي ظل الأديان.

وهكذا، فإن الفلسفة الإسلامية والفلسفة السياسية الإسلامية قد قامت على أرضيّةٍ خصبةٍ ملوّنةٍ بالتراث اليونانيّ والشرقيّ مُضافًا إلى الأعراف والتقاليد التي كانت سائدة في المجتمع العربيّ والإسلاميّ.. وعلى الرغم من هذا التنوّع فإنّ البعد الدينيّ المستند إلى القرآن والسنّة بقي واضحًا جليًّا، ما ترك أثره وظهر في تصفية الفكر الدخيل وإزاحة كلّ ما فيه ممّا يُعارِض الإسلام. وهذا ما يبرّر البحث في الفلسفة السياسيّة عن موضوعاتٍ كالإمامة وشروطها وآلية الخلافة. ومن هنا أيضًا دخل الفلاسفة المسلمون في البحث عن مسائل لا تشبه كثيرًا الأبحاث الميتافيزيقيّة اليونانيّة كالبحث عن العدالة وشبهها من الموضوعات الفرعيّة.

وفي هذا الإطار أيضًا فإن مُترجمي الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية ومن خلال مراجعتهم لتلك الفلسفة، ومع حفظهم مفردات أرسطو وكلماته فإنّهم قد أحدثوا فيها تغييرًا ماهويًّا لكي تصبح قابلة لاعتمادها في البيئة الفكريّة الإسلاميّة. وممّا دعا إلى إعادة الصياغة مع الترجمة والنقل هو الاختلاف الموجود بين اللغة العربية واللغات الأمّ التي نُقِلت العلوم الدخيلة منها، ولا شكّ في أنّ الإنسان يفكّر باللغة وليس فقط يعبّر عن أفكاره بواسطتها.

وما تقدّم كلّ يسمح لنا بدعوى أنّ ماهيّة الفلسفة السياسيّة في الحضارة الإسلاميّة ليست دينيّةً بالكامل على الرغم من عدم معارضتها للدين.

وعلى مستوى المضمون فإنّ الغاية القصوى التي كانت الفلسفة السياسيّة الإسلاميّة تبتغيها هي تحقيق السعادة، والسعادة مفهومٌ متعدد الأضلاع يستبطن معاني عدّة. فالسعادة في إطار السياسة هي وصول الناس إلى الكمال. وعلاوة على المعنى الفلسفي، فإن السعادة مفهوم أساسٌ في الفلسفة السياسية الإسلامية، حيث إن هذا المفهوم ينظم معايير وضع القوانين ويفسر القوانين المدنيّة والسياسية ويحللها وينقدها. ويحدد حالات الانفلات والانضباط السياسي. وبكلمة واحدة: يبيّن حقيقة الحياة السياسية. وهذا المفهوم وعبر طرحه لزوج من المفاهيم هو السعادة الحقيقية والسعادة التصورية، ومن مجمل الحياة السياسية ابتداءً من كيفية نشوئها إلى ظهور الحكومة، الرئاسة السياسية وأقسام المجتمعات، يتبيّن كيفية جريان الحياة السياسية وسائر القضايا الأخرى.

المصادر والمراجع

1 ـ أبو الفضل شكوهى، **«زندگى وانديشه سياسى جلال الدين دوانى»**، فصلنامه علوم سياسى، العدد 3، زمستان 1377هـ.ش.

2 ـ ــــــــ، **«نگاهى ديگر به فلسفه سياسى سيد جعفر كشفى»**، فصلنامه علوم سياسى، العدد 6، پاييز 1378.

3 ـ أحمد بن سديد الدين (ابن أبي أصيبعة)، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، القاهرة، 1882م.

4 ـ ــــــــ، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، تحقيق نزار رضا، بيروت، دار ومكتبة الحياة، 1968م.

5 ـ أحمد بن محمد (ابن خلكان)، **وفيات الأعيان**، باريس، طبع دسلان، 1842-1871م.

6 ـ أحمد بن محمد (ابن خلكان)، **وفيات الأعيان**، تحقيق: إحسان عبّاس، بيروت، مطبعة دار الثقافة، 1965م.

7ـ أحمد مسكويه وأبو حيان التوحيدي، **الهوامل والشوامل**، تحقيق: أحمد أمين وأحمد صقر، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1370هـ.ق.

8ـ أحمد مسكويه، **الحكمة الخالدة**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، طهران، انتشارات دانشگاه تهران، 1358هـ.ش.

9ـ ـــــــ، **الفوز الأصغر**، بيروت، 1319هـ.ق.

10ـ ـــــــ، **تجارب الأمم**، ج 5 و6، تحقيق: علي نقي منزوين، تهران، نشر توس، 1376هـ.ش.

11ـ ـــــــ، **تجارب الأمم**، ج1-4، تحقيق: أبو القاسم إمامي، طهران، انتشارات سروش، 1366-1369هـ.ش.

12ـ ـــــــ، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، قم، نشر بيدار، ط4، 1412هـ.ق.

13ـ ـــــــ، **جاويدان خرد**، ترجمة: تقي الدين محمد شوشتري، اهتمام: بهروز ثروتيان، طهران، دانشگاه مك گيل ودانشگاه تهران، 1355هـ.ش.

14ـ ـــــــ، **رسالة في ماهية العدل**، ضمن: محمد حسين ساكت، **نگرش تاريخى به فلسفه حقوق**، طهران، نشر جهان معاصر، 1370هـ.ش.

15ـ إخوان الصفاء، **الرسالة الجامعة**، تصحيح: جميل صليبا، دمشق، مطبعة الترقي، 1949م.

16ـ ـــــــ، **رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء**، تحقيق: عارف تامر، بيروت، منشورات عويدات، 1415هـ.ق.

17 ـ أرسطو طاليس، **سياست**، الترجمة الفارسية: حميد عنايت، طهران، انتشارات وآموزش انقلاب اسلامى، ط3، 1371هـ.ش.

18 ـ ـــــــــ، **ميتافيزيك**، الترجمة الفارسيّة: أشرف، طهران، نشر گفتار، 1376هـ.ش.

19 ـ اشتروس، لئو، **فلسفة سياسى جيست؟**، الترجمة الفارسية: فرهنگ رجايى، طهران، نشر علمى وفرهنگى، 1373هـ.ش.

20 ـ أصغر دادبه، **فخر رازى**، طهران، نشر طرح نو، 1374هـ.ش.

21 ـ آنتونى كوئينتن، **فلسفه سياسى**، ترجمة: مرتضى اسعدى، طهران، نشر الهدى، 1371هـ.ش.

22 ـ بختيار حسين صديقي، «**جلال الدين دوانى**»، في: **تاريخ فلسفه در اسلام**، ج 2، اهتمام: م. م. شريف، ترجمة: كامران فانى، طهران، مركز نشر دانشگاهى.

23 ـ برتراند راسل، **تاريخ فلسفه غرب**، ترجمة: نجف دريابندري، طهران، نشر پرواز، 1365هـ.ش.

24 ـ بهرام أخوان كاظمي، «**تئوريهاى عدالت در فلسفة سياسى خواجه طوسى**»، فصلنامه علوم سياسى، السنة الثانية، العدد 8، ربيع 1379هـ.ش.

25 ـ بهمنيار بن مرزبان، **التحصيل**، تصحيح وتعليق: مرتضى مطهرى، انتشارات دانشگاه طهران، ط2، 1375هـ.ش.

26 ـ تئودور كمبرتس، **متفكران يونانى**، ترجمة: محمد حسن لطفي، طهران، نشر خوارزمى، 1375هـ.ش.

27 ـ جرجي زيدان، **تاريخ التمدن الإسلامي**، القاهرة، 1919م.

28 ـ جعفر السبحاني، **بحوث في الملل والنحل**، قم، منشورات لجنة إدارة الحوزة العلمية بقم.

29 ـ جعفر سجادي، **فرهنگ علوم فلسفى وكلامى**، طهران، نشر امير كبير، 1375هـ.ش.

30 ـ ــــــــ، **فرهنگ معارف اسلامى**، طهران، نشر شركت مؤلفان ومترجمان ايران، ط2، 1366هـ.ش.

31 ـ جعفر كشفى دارابى، **ميزان الملوك والطوائف وصراط المستقيم في سلوك الخلائف**، تحقيق: عبد الوهاب فراتي، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، 1375هـ.ش.

32 ـ جلال الدين الأشتياني، **شرح حال واراى فلسفى ملا صدرا**، طهران، نشر نهضت زنان مسلمان، 1360هـ.ش.

33 ـ جلال الدين الدواني، «**لوامع الإشراق**»، فصلنامه علوم سياسى، العدد 2، زمستان 1377.

34 ـ ــــــــ، **رساله در تحقيق: عدالت**، في: **مجموعه رسائل خطى فارسى**، تحقيق: نجيب مايل هروي، الكتاب الأول، مشهد، بنياد پژوهشهاى اسلامى آستان قدس رضوى، 1368هـ.ش.

35 ـ جميل صليبا، **تاريخ الفلسفة العربية**، بيروت، منشورات الشركة العالمية للكتاب، ط3، 1415هـ.ق.

36 ـ جواد الطباطبائي، **ابن حلدون وعلوم اجتماعى**، طهران، نشر طرح نو، 1374هـ.ش.

37 ـ ــــــــ، **درآمدى فلسفى بر تاريخ انديشه سياسى در ايران**، طهران، نشر كوير، 1372هـ.ش.

38 ـ ــــــــ، **زوال انديشه سياسى در ايـران**، طـهران، نشر كوير، 1373هـ.ش.

39 ـ جين همبتي، **فلسفه سياسى**، ترجمة: خشايار ديهيمي، طهران، نشر طرح نو، 1380هـ.ش.

40 ـ چارلز بوسرت، **«كندى وآغاز فلسفه سياسى اسلام»**، فصلنامه علوم سياسى، الترجمة الفارسية: مهرداد وحدتي دانشمند، العدد 11، صيف 1374هـ.ش.

41 ـ حاتم قـادرى، **انديشه هاى سياسى در اسلام وايـران**، طهران، نشر سمت، 1378هـ.ش.

42 ـ ــــــــ، **انديشه سياسى غزالى**، طهران، دفتر مطالعات سياسى وبين الملل، 1370هـ.ش.

43 ـ حسين الغفاري، **«فلسفه اسلامى يا فلسفه مسلمانان»**، فصلنامه فلسفه، دوره جديد، السنة الأولى، العدد 1، پاييز 1379.

44 ـ الحسين بن عبد الله (ابن سينا)، **الإشارات والتنبيهات**، مع شرحي نصير الدين الطوسي وقطب الدين الـرازي، قـم، منشورات نشر البلاغة، 1375هـ.ش.

45 ـ ــــــــ، **الإشـارات والتنبيهات**، مع شرحي نصير الدين الطوسي وقطب الدين الـرازي، تحقيق: سليمان دنيا، بيروت، منشورات مؤسسة النعمان، 1413هـ.ق.

46ـ ـــــــــ، **إلهيات الشفاء**، قم، كتابخانه آية الله مرعشى نجفى، 1404هـ.ق.

47ـ ـــــــــ، **إلهيات النجاة**، تحقيق: الأب قنواتي وسعيد زايد، القاهرة، 1964م.

48ـ ـــــــــ، **إلهيات النجاة**، ترجمة: يحيى يثربي، طهران، نشر فكر روز، 1377هـ.ش.

49ـ ـــــــــ، **إلهيات النجاة**، چاپ رحلى.

50ـ ـــــــــ، **دانشنامه علايى**، طهران، 1331هـ.ش.

51ـ ـــــــــ، **رسالة في أقسام العلوم العقلية**، مطبوع في مجموعة: تسع رسائل، مصر، المطبعة الهندية، 1908م.

52ـ ـــــــــ، **كتاب النجاة**، مصر، منشورات محيي الدين صبري الكردي، 1331هـ.ق.

53ـ ـــــــــ، **منطق الشفاء**، قم، كتابخانه آية الله مرعشى نجفى، 1404هـ.ق.

54ـ حسين ضيائي، **«خاستگاه وطبيعت اقتدار در انديشه سياسى سهروردى»**، فصلنامه علوم سياسى، ترجمة: مهرداد وحدتي، العدد 10، ربيع 1374.

55ـ حسين نصر، **نظر متفكران اسلامى درباره طبيعت**، طهران، نشر خوارزمى، ط4، 1377هـ.ش.

56ـ حميد پارسانيا، **«چيستى وهستى جامعه از ديدگاه استاد مطهرى»**، فصلنامه علوم سياسى، السنة الرابعة، العدد 14، صيف 1380هـ.ش.

57 ـ حنا الفاخوري وخليل الجر، **تاريخ فلسفه در جهان اسلام**، الترجمة الفارسية: عبد المحمد آيتى، طهران، شركت انتشارات علمى وفرهنگى، ط4، 1373هـ.ش.

58 ـ حيدر الآملي، **أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة**، طهران، نشر قادر، 1377هـ.ش.

59 ـ ـــــــ، **المقدمات من كتاب نص النصوص**، اهتمام، هانري كوربان وعثمان يحيى، طهران، نشر طوس، 1367هـ.ش.

60 ـ ـــــــ، **تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضم**، تحقيق: محسن موسوي التبريزي، طهران، نشر سازمان چاپ وانتشارات، 1375هـ.ش.

61 ـ ـــــــ، **جامع الأسرار ومنبع الأنوار**، تصحيح، هانري كوربان وعثمان يحيى، شركت انتشارات علمى فرهنگى، 1368هـ.ش.

62 ـ داود فيرحي، **قدرت، دانش ومشروعيت در اسلام**، طهران، نشر نى، 1378هـ.ش.

63 ـ ذبيح الله صفا، **تاريخ علوم عقلى در تمدن اسلامى**، طهران، انتشارات دانشگاه تهران، 1374هـ.ش.

64 ـ ريچارد پابكين وآروم إسترول، **كليات فلسفه**، ترجمة: جلال الدين مجتبوى، طهران، نشر حكمت، ط8، 1374هـ.ش.

65 ـ ژان برن، **ارسطو وحكمت مشاء**، ترجمة: أبو القاسم بور حسيني، طهران، نشر امير كبير، 1373هـ.ش.

66 ـ سليمان بن حسان (ابن جلجل)، **طبقات الأطباء**، القاهرة، 1955م.

67ـ شهاب الدين السهروردي، **مجموعه مصنفات شيخ اشراق**، ج1 و2، مقدمة وتصحيح: هنري كوربان، طهران، پژوهشگاه علوم انسانى ومطالعات فرهنگى، ط2، 1373هـ.ش.

68ـ ـــــــــ، **مجموعه مصنفات شيخ اشراق**، ج3، تصحيح ومقدمة وحواشي: حسين نصر، طهران، پژوهشگاه علوم انسانى ومطالعات فرهنگى، ط2، 1373هـ.ش.

69ـ صادق حقيقت، «**ابعاد سياسى فلسفه اسلامى**»، فصلنامه حكومت اسلامى، السنة الثانية، العدد 5، پاييز 1376هـ.ش.

70ـ ـــــــــ، «**ارتباط فلسفه سياسى وفقه سياسى**»، فصلنامه حكومت اسلامى، السنة الثانية، العدد 3، پاييز 1376هـ.ش.

71ـ ـــــــــ، «**نگاهى به فلسفه سياسى در اسلام**»، فصلنامه حكومت اسلامى، السنة الأولى، العدد 2، زمستان 1375هـ.ش.

72ـ صاعد بن أحمد الأندلسى، **طبقات الأمم**، بيروت، 1912م.

73ـ عبد الرحمان بدوي، **أفلاطون في الإسلام**، طهران، موسسه مطالعات اسلامى دانشگاه مك گيل، كندا، بالتعاون مع جامعة طهران، 1353هـ.ش.

74ـ عبد الرحمان بن خلدون، **المقدمة**، باريس، 1858م.

75ـ ـــــــــ، **المقدمة**، بيروت، منشورات مؤسسة الأعلمى للمطبوعات.

76ـ عبد الرحمان عالم، **تاريخ فلسفه سياسى غرب از آغاز تا پايان سده هاى ميانه**، طهران، دفتر مطالعات سياسى وبين الملل، 1376هـ.ش.

77ـ عبد الرزاق اللاهيجي، **سرمايه ايمان**، تصحيح: صادق لاريجانى، طهران، نشر مكتب زهراء (ع)، ط3، 1372هـ.ش.

78ـ عبد القادر البغدادي، **الفرق بين الفرق**، القاهرة، 1910م.

79ـ عبد الله نعمة، **فلاسفه شيعه**، ترجمة: جعفر غضبان، طهران، انتشارات وآموزش انقلاب اسلامى، ويراسته جديد، 1367هـ.ش.

80ـ عبد المحسن مشكوة الديني، **تحقيق در حقيقت علم**، طهران، انتشارات دانشگاه تهران، 1364هـ.ش.

81ـ عبد الهادي أبو ريدة، **رسائل الكندي الفلسفية**، القاهرة، لا تاريخ.

82ـ عبد الوهاب فراتي، «**زندگى وگزيده انديشه سياسى سيد جعفر كشفى**»، فصلنامه علوم سياسى، العدد 12، پاييز 1374هـ.ش.

83ـ ـــــــ، **انديشه سياسى سيد جعفر كشفى**، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، 1378هـ.ش.

84ـ على أصغر حلبي، **گزيده متن رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء**، طهران، نشر زوار، 1360هـ.ش.

85ـ علي القفطي، **تاريخ الحكماء**، تحقيق: بهمن دارابى، طهران، انتشارات دانشگاه تهران،1347هـ.ش.

86ـ ـــــــ، **تاريخ الحكماء**، لايبزيك، 1903م.

87ـ علي بن الحسين مسعودي، **التنبيه والإشراف**، ليدن، 1893م.

88ـ ـــــــ، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، مجلدان، الترجمة الفارسية: أبو القاسم پاينده، طهران، بنگاه ترجمه ونشر كتاب، ط2، 1360-2536.

89ـ ـــــــــ، **مروج الذهب**، باريس، 1861-1877م.

90ـ علي دژاكام، **تفكر فلسفى غرب از منظر استاد شهيد مرتضى مطهرى**، طهران، موسسه فرهنگى انديشه، 1375هـ.ش.

91ـ علي رضا صدرا، «**اركان علم مدنى در ديدگاه فارابى**»، فصلنامه علوم سياسى، سال 2، شماره 8 و10، بهار وپاييز 1379.

92ـ ـــــــــ، «**علم مدنى در ديدگاه فارابى**»، فصلنامه علوم سياسى، السنة الثانية، العدد 7، زمستان 1378.

93ـ علي فريدوني، **انديشه سياسى اخوان الصفا**، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، 1380هـ.ش.

94ـ غريغوريوس بن هارون (ابن العبري)، **مختصر تاريخ الأمم**، بيروت، 1958م.

95ـ غلام حسين إبراهيمي ديناني، **ماجراى تفكر فلسفى در جهان اسلام**، طهران، نشر طرح نو، 1376-1379هـ.ش.

96ـ فرّخ أمه طلب، **رساله امامت وبررسى نظريه امامت در انديشه سياسى خواجه نصير الدين طوسى**، في: **تاملات سياسى در تاريخ تفكر اسلامى**، ج2، اهتمام: موسى نجفى، طهران، پژوهشگاه علوم انسانى ومطالعات فرهنگى، 1375هـ.ش.

97ـ فرناز ناظرزاده كرمانى، **اصول ومبادى فلسفه سياسى فارابى**، طهران، انتشارات دانشگاه الزهراء (ع)، 1376هـ.ش.

98ـ فؤاد معصوم، **إخوان الصفاء: فلسفتهم وغايتهم**، بيروت، منشورات دار الهدى للثقافة والنشر، 1998م.

99ـ قطب الدين الشيرازي، **درة التاج**، ج1، تحقيق وتصحيح: محمد مشكوة، طهران، نشر حكمت، ط3، 1369هـ.ش.

100ـ ــــــــ، **درة التاج**، ج2، تحقيق: ماهدخت بانو همايي، طهران، شركت انتشارات علمى وفرهنگى، 1369هـ.ش.

101ـ كامل الهاشمي، «**ارتباط فلسفه الهى وفلسفه سياسى**»، فصلنامه حكومت اسلامى، الترجمة الفارسية: محمد حسن معصومي، العدد 2، شتاء 1375هـ.ش.

102ـ ماجد فخري، **سير فلسفه در جهان اسلام**، الترجمة الفارسية: نصر الله بور جوادي، طهران، مركز نشر دانشگاهى، 1372هـ.ش.

103ـ محسن مهاجر، «**فلسفه سياسى علامه سيد حيدر آملى**»، فصلنامه علوم سياسى، العدد 6، پاييز 1378.

104ـ ــــــــ، «**فلسفه سياسى ملا صدرا**»، فصلنامه قبسات، السنتان 3 و4، العددان 10 و11، زمستان وبهار 1377 و1378.

105ـ ــــــــ، **انديشه سياسى فارابى**، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، 1380هـ.ش.

106ـ ــــــــ، **انديشه سياسى مسكويه**، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، 1380هـ.ش.

107ـ محسن ميري ومحمد جعفر علمي، **فهرست موضوعى كتاب: الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة**، طهران، نشر حكمت، 1374هـ.ش.

108ـ محمد الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق: محمد سيد كيلاني، بيروت، منشورات دار صعب، 1406هـ.ق.

109 ـ ــــــــ، **الملل والنحل**، لندن، 1892م.

110 ـ محمد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة، مطبعة دار المعارف، 1947م.

111 ـ محمد الفارابي (أبو نصر)، **إحصاء العلوم**، تصحيح وتعليق: عثمان محمد أمين، بيروت، منشورات السعادة، 1350هـ.ق.

112 ـ ــــــــ، **آراء اهل المدينة الفاضلة**، **تحقيق**: ألبير نصري نادر، بيروت، مطبعة دار المشرق، 1991م.

113 ـ ــــــــ، **الألفاظ المستعملة في المنطق**، تحقيق وتعليق وتقديم: محسن مهدي، طهران، منشورات المكتبة الزهراء (ع)، ط2، 1404هـ.ق.

114 ـ ــــــــ، **التعليقات**، تحقيق: جعفر آل ياسين، طهران، نشر حكمت، 1371هـ.ش.

115 ـ ــــــــ، **التنبيه على سبيل السعادة**، تحقيق وتقديم وتعليق: جعفر آل ياسين، طهران، نشر حكمت، 1412هـ.ق.

116 ـ ــــــــ، **الجمع بين رأيي الحكيمين**، تقديم وتعليق: ألبير نصري نادر، طهران، منشورات مكتبة الزهراء (ع)، ط2، 1405هـ.ق.

117 ـ ــــــــ، **الحروف**، تحقيق: محسن مهدي، بيروت، مطبعة دار المشرق، 1990م.

118 ـ ــــــــ، **السياسة المدينة**، طهران، منشورات مكتبة الزهراء (ع)، 1408هـ.ق.

119 ـ ـــــــــ، **الملة**، تحقيق: محسن مهدي، بيروت، منشورات دار المشرق، 1967م.

120 ـ ـــــــــ، **انديشه هاى اهل مدينه فاضله**، الترجمة الفارسيّة: جعفر سجادي، طهران، سازمان چاپ وانتشارات، 1379هـ.ش.

121 ـ ـــــــــ، **تحصيل السعادة**، تحقيق وتقديم وتعليق: جعفر آل ياسين، بيروت، منشورات دار الأندلس، ط2، 1403هـ.ق.

122 ـ ـــــــــ، **فصوص الحكم**، ضمن كتاب: مهدي إلهي قمشه إي، **توحيد هوشمندان**، طهران، نشر شركت علمى، 1322هـ.ش.

123 ـ ـــــــــ، **فصول منتزعة**، تحقيق وتعليق وتقديم: فوزي متري نجار، طهران، منشورات مكتبة الزهراء (ع)، ط2، 1405هـ.ق.

124 ـ ـــــــــ، **معاني العقل**، تحقيق: محمد أمين الخانجي، مصر، منشورات السعادة، 1325هـ.ق.

125 ـ محمد بن إبراهيم (صدر المتألهين)، **أسرار الآيات**، تصحيح وتقديم: محمد خواجوي، طهران، انجمن اسلامى حكمت وفلسفه ايران، 1360هـ.ش.

126 ـ ـــــــــ، **التصور والتصديق**، تصحيح وترجمة: مهدي الحائري، قم، نشر بيدار، 1362هـ.ش.

127 ـ ـــــــــ، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، بيروت، منشورات دار إحياء التراث العربى، ط3، 1981م.

128 ـ ـــــــــ، **الشواهد الربوبية**، مقدمه وتعليق: جلال الدين آشتياني، طهران، مركز نشر دانشگاهى.

129 ـ ــــــــ، **اللمعات المشرقية في المباحث المنطقية**، شرح وترجمة: عبد المحسن مشكوة الديني، طهران، نشر آگاه، 1362هـ.ش.

130 ـ ــــــــ، **المبدأ والمعاد**، تصحيح وتقديم: جلال الدين آشتياني، طهران، انتشارات انجمن شاهنشاهى فلسفه ايران، 1354هـ.ش.

131 ـ ــــــــ، **المسائل القدسية**، تصحيح: جلال الدين آشتياني، مشهد، انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، 1362هـ.ش.

132 ـ ــــــــ، **المشاعر**، تقديم وتعليق: هنري كوربان، طهران، كتابخانه طهورى، 1363هـ.ش.

133 ـ ــــــــ، **المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية**، تصحيح وتحقيق ومقدمة: محمد خامنئي، طهران، بنياد حكمت اسلامى صدرا، 1378هـ.ش.

134 ـ ــــــــ، **المعاد الجسماني**، تصحيح: جلال الدين آشتياني، طهران، انجمن حكمت وفلسفه ايران، 1359هـ.ش.

135 ـ ــــــــ، **الواردات القلبية في معرفة الربوبية**، تحقيق: أحمد شفيعا، طهران، انجمن فلسفه ايران، 1358هـ.ش.

136 ـ ــــــــ، **إيقاظ النائمين**، تصحيح: محسن مؤيدي، طهران، انجمن اسلامى حكمت وفلسفه ايران، 1361هـ.ش.

137 ـ ــــــــ، **تعليقات بر حكمت اشراق**، طهران، نشر طباطبايى، 1315هـ.ق.

138 ـ ــــــــ، **تفسير القرآن الكريم**، تحقيق وتصحيح: محمد خواجوى، قم، نشر بيدار.

139 ـ ـــــــــ، **تفسير سوره سجده**، ترجمة: رضا رجب زادة، طهران، كانون انتشارات محراب، 1362هـ.ش.

140 ـ ـــــــــ، **تفسير سوره هاى اعلى وزلزال**، ترجمة: رضا رجب زادة، طهران، كانون انتشارات محراب، 1362هـ.ش.

141 ـ ـــــــــ، **رساله سه اصل**، تصحيح واهتمام: حسين نصر، طهران، انتشارات دانشگاه تهران، 1340هـ.ش.

142 ـ ـــــــــ، **رسائل فلسفى**، تصحيح: جلال الدين آشتياني، مشهد، نشر دانشكده الهيات، 1392هـ.ق.

143 ـ ـــــــــ، **شرح أصول كافى**، 4 مجلدات، ترجمة وتصحيح: محمد خواجوى، طهران، موسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگى.

144 ـ ـــــــــ، **شرح الهداية الأثيرية**، طهران، الطبعة الحجرية، 1313هـ.ق.

145 ـ ـــــــــ، **عرفان وعارف نمايان**، ترجمة كتاب: **كسر أصنام الجاهلية**، ترجمة: محسن بيدار فر، طهران، انتشارات الزهراء (ع)، ط3، 1371هـ.ش.

146 ـ ـــــــــ، **كسر أصنام الجاهلية**، تصحيح: محمد تقي دانش پژوه، طهران، 1340هـ.ش.

147 ـ ـــــــــ، **مثنوى ملا صدرا**، تحقيق: مصطفى فيض، قم، كتابخانه آية الله العظمى مرعشى نجفى، 1377هـ.ش.

148 ـ ـــــــــ، **مفاتيح الغيب**، ترجمة وتعليق: محمد خواجوى، طهران، نشر مولى، 1371هـ.ش.

149 ـ محمد بن أحمد (ابن رشد)، **رسالة النفس**، حيدر آباد الدكن، دائرة المعارف العثمانية، 1366هـ.ق.

150 ـ محمد بن إسحاق (ابن النديم)، **الفهرست**، القاهرة، لا ناشر، لا تاريخ.

151 ـ محمد بن الحسين (أبو يعلى الفراء) وعلي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية**، قم، منشورات مكتب الإعلام الإسلامي، ط2، 1406هـ.ق.

152 ـ محمد بن عمر (الفخر الرازي)، **جامع العلوم**، بمبئى، مطبعة مظفرى، الطبعة الحجرية، 1323هـ.ق.

153 ـ محمد تقي جعفري، **حكمت اصول سياسى اسلام**، طهران، بنياد نهج البلاغة، 1369هـ.ش.

154 ـ محمد حسين الطباطبائي، **رسائل سبعة**، قم، بنياد علمى استاد علامه سيد محمد حسين طباطبايى باهمكارى نمايشگاه نشر كتاب، 1362هـ.ش.

155 ـ ـــــــــ، **نهاية الحكمة**، قم، دفتر انتشارات اسلامى، 1404هـ.ق.

156 ـ محمد شريف ميان، **تاريخ فلسفه در اسلام**، ترجمة وإشراف: نصرالله بور جوادي، طهران، مركز نشر دانشگاهى، 1365-1370هـ.ش.

157 ـ محمد شهرزوري، **نزهة الأرواح وروضة الفراح في طريق الحكماء والفلاسفة**، ترجمة: مقصود على تبريزي، طهران، نشر علمى، 1365هـ.ش.

158 ـ محمد عامري، **الإعلام بمناقب الإسلام**، ترجمة: أحمد شريعتي، طهران، مركز نشر دانشگاهی، 1377هـ.ش.

159 ـ ـــــــ، **السعادة والإسعاد**، تحقيق: مجتبى مينوي، طهران، انتشارات دانشگاه تهران، 1366هـ.ش.

160 ـ ـــــــ، **رسائل أبو الحسن عامري**، مقدمة وتصحيح: سبحان خلقيات، ترجمة: مهدي تدين، طهران، مركز نشر دانشگاهی، 1375هـ.ش.

161 ـ محمد على جمعة، **تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب**، بيروت، المكتبة العلمية، 1345هـ.ق.

162 ـ محمد علي فروغي، **سير حكمت در اروبا**، طهران، نشر صفى على شاه، ط3، 1361هـ.ش.

163 ـ محمد كاتب خوارزمي، **مفاتيح العلوم**، ترجمة: حسين خديوجم، طهران، شركت انتشارات علمى وفرهنگى، 1362هـ.ش.

164 ـ محمد مدد پور، **حكمت دينى ويونان زدگى در عالم اسلامى از آغاز تا عصر ابن خلدون**، طهران، مركز مطالعات شرقى فرهنگ وهنر، 1375هـ.ش.

165 ـ مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، ج 5-10، طهران، نشر صدرا، طبعات متعددة.

166 ـ مرتضى يوسفي راد، **انديشه سياسى خواجه نصير الدين طوسى**، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، 1380هـ.ش.

167 ـ مهدى الحائري، **حكمت وحكومت**، لندن، نشر شادى، 1995م.

168 ـ ــــــــ، **كاوشهاى عقل عملى**، طهران، موسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگى، ط2، 1361هـ.ش.

169 ـ ــــــــ، **كاوشهاى عقل نظرى**، طهران، نشر امير كبير، ط2، 1361هـ.ش.

170 ـ ــــــــ، **هرم هستى**، طهران، موسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگى، ط2، 1361هـ.ش.

171 ـ ــــــــ ، **«گفتگوهاى خردمندانه درباره حكومت اسلامى»**، فصلنامه حكومت اسلامى، السنة الثانية، العدد 3، پاييز 1376هـ.ش.

172 ـ مهدي إلهى قمشه إى، **توحيد هوشمندان**، طهران، نشر شركت علمى، 1322هـ.ش.

173 ـ موريس جيمز دابليو، **«فيلسوف-پيامبر در فلسفه سياسى ابن سينا»**، فصلنامه علوم سياسى، العدد 6، پاييز 1378.

174 ـ ناهيد باقري خرم دشتي، **كتابشناسى جامع ملا صدرا**، بالتعاون مع: فاطمة عسكري، طهران، كتابخانه ملى ايران وبنياد حكمت اسلامى صدرا، 1378هـ.ش.

175 ـ نجف لكزايى، **«جايگاه سياست در حكمت متعاليه»**، فصلنامه علوم سياسى، السنة الثانية، العدد 6، پاييز 1378.

176 ـ نصير الدين الطوسي، **اخلاق محتشمى**، تصحيح: محمد تقي دانش پژوه، طهران، انتشارات دانشگاه تهران، 1377هـ.ش.

177 ـ ــــــــ، **اخلاق ناصرى**، تصحيح وتنقيح: مجتبى مينوى وعلي رضا حيدري، طهران، نشر خوازمى، ط5، 1373هـ.ش.

178 ـ ــــــــ، **أساس الاقتباس**، تصحيح: مدرس رضوي، انتشارات دانشگاه تهران، 1355هـ.ش.

179 ـ ــــــــ، **أفعال العباد بين الجبر والتفويض**، في: كتاب **تلخيص المحصل**، طهران، موسسه مطالعات اسلامى، تهران- كندا، 1359هـ.ش.

180 ـ ــــــــ، **تجريد المنطق**، بيروت، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1408هـ.ق.

181 ـ ــــــــ، **تلخيص المحصل**، تصحيح: عبد الله نورايي، طهران، موسسه مطالعات اسلامى، تهران -كندا، 1359هـ.ش.

182 ـ ــــــــ، **جبر اختيار**، طهران، نشر علوم اسلامى، 1361هـ.ش.

183 ـ ــــــــ، **جبر وقدر**، طهران، انتشارات دانشگاه تهران 1341هـ.ش.

184 ـ ــــــــ، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، ترجمة وشرح: أبو الحسن شعراني، طهران، نشر اسلاميه، ط4، 1366هـ.ش.

185 ـ هالينك ويل، **مبانى وتاريخ فلسفه غرب**، ترجمة: عبد الحسين آذرنگ، طهران، نشر كيهان، 1375هـ.ش.

186 ـ هانس دايبر، **«فلسفه سياسى اسلام»**، فصلنامه علوم سياسى، ترجمة: منصور مير أحمدي، السنة الأولى، العدد 2، پاييز 1377.

187 ـ هري أوسترين ولفسن، **فلسفه علم كلام**، ترجمة: أحمد آرام، طهران، نشر الهدى، 1368هـ.ش.

188 ـ هنري كوربان، **تاريخ فلسفه اسلامى**، ترجمة: جواد الطباطبائي، طهران، نشر كوير، 1373هـ.ش.

189 ـ ـــــــــ، **صدر الدين شيرازى، ملا صدرا**، ترجمة: ذبيح الله منصوري، طهران، نشر جاويدان، 1372هـ.ش.

190 ـ وليس أوليري، **انتقال علوم يونانى به عالم اسلامى**، ترجمة: أحمد آرام، طهران، انتشارات دانشگاه تهران، 1342هـ.ش.

191 ـ **يادواره ملا صدرا**، طهران، نشر نهضت زنان مسلمان، 1360هـ.ش.

192 ـ يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1373هـ.ق.

192_ R. Walzer, **Al-Farabi on the perfect State: Abu Naser al Farabi Mabadi Ara Ahl Al-Madina Al-Fadila**, A revised text with introd., tr. & comm., oxford, Clarendon press, 1986.